



حاشية تفسير قاضي بيزاوي لحد أمين رحمه الله عليه



٦٤

روح الروح نذكر وثبت واجمع الارواح ويسمى كقوله روحا وكذلك جبرئيل
وعيسى عليهما السلام واذن ابوا الخطايا انه سمع من العرب من يقول في النسبة الى
الملائكة قوايحي روحاني بضم الراء والجمع روحانيون وزعم البعض ان
العرب يقول لكل شيء فيه روح ومكانه في الفتح اي طيب والريح
واحدة الرياح والرياح وقد يجمع على ارواح لانها صيغة الواو وانما حلت
بالفاء لا تكسار ما قبلها فاذا رجعوا الى الفتح عادت الى الواو كقولك
ارواح المائدة وتروحت بالمرحمة ويقال ريح وريحكة كما يقال دارودة
ورايح حية من يربوع والرياح بالفتح النحر وقال كان مكاني الجبل غديرة
نشاوي لساقوا بالرياح المكفل وقد يكون الريح بمعنى الغلبة والقوة
قال الشاعر تنظر ان قلبا لا ريت غفلته او تعد وان فان الريح المعارك

ومنه قول شعاع وذهب ربحكم

والروح الراحة من

الاستراحة

من الجوهري

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

Handwritten text in Arabic script, likely a list or index, with some words underlined in red ink. The text is written on aged, yellowed paper.

يا خواجه الصفة
 في رد بدل بدل عبد بطريق
 فان يقسم ليس المال
 صفة كونه مقصودا في
 الاصل
 في رد بدل بدل عبد بطريق
 فان يقسم ليس المال
 صفة كونه مقصودا في
 الاصل

ان قلنا انهم ماعددين من طوع الجحور ان اراد انهم ماعددين من الطوع
وغيره ذكر وان كان الطوع غير ذكر في العلم فمعدوم ذكره في بدون على الطوع
ان قلنا على زيد وعلو الجحور ان اراد انهم ماعددين من الطوع
عاد ذكره ان قلنا انهم ماعددين من الطوع ان اراد انهم ماعددين من الطوع
ان قلنا انهم ماعددين من الطوع ان اراد انهم ماعددين من الطوع

خانہ فقیر

فقد اشار الى ان
الغرض من العمل
هو ان يكون
الرجل وان يكون
الحق انا هو هو
بالسمع

[illegible]

[illegible]

وہی

باب الفقه والاعتقاد

عزیز علی

بين ههنا ما نزل اليهم و قد مضى و ما انما عجزوا اليه

5.

عبارة

[illegible]

ان لم يبين لنا بياناً شافياً للاختصاص الى الاجتهاد والاستنباط واراد بقوله ما نزل
 اليهم ما نزل الى النبي صلى الله عليه وسلم ليحكمهم بما حكموا به من الاحكام والمواعيد وبالجملة
 ما يتفق بامر معادهم ومعاشهم فالبيان ليس كل الفرقان بل ما نزل فيه بواسطة النبي صلى الله
 عليه وسلم والى ما ذكرنا اشار المصنف في تفسيره قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لبيان للناس
 ما نزل اليهم حيث قال نزل اليهم في الذكر بتوسط انزال اليك مما امروا به ونهوا او
 ما تشابه عليهم حسب ما عرفت اي بيانا كافيا على قدر ما عرفت في شرح لهم من مصالحهم
 اي ما يصلح لهم في معاشهم ومعادهم ثم بين فائدة البيان او التبريل بقوله ليدروا
 آياته ولينذروا ولو بالباب في اقسام بتغيير سير لا يتفق على ما هو جوابه قال المصنف
 في تفسيره قوله ليدروا آياته ليتفكروا فيها فيعرفوا ما ينذروا من التاويلات
 الصحيحة والمعاني المستنبطة اقول لا يحتلج في ذلك انه لا يحتاج بعد البيان
 الى التفكر لحرقة ما ذكرناه لم يبين جميع الآيات وانما بين البعض ليتفكر في نظائره
 ويستنبط منها معاني صحيحة على وفق ما بينه على انه قد لا يمكن الا بعد بيان
 في الجملة لكان صوابه وقال في تفسيره قوله ولينذروا الآيات وليتفكروا في العقول
 السليمة وليستحضروا ما هو كالمركوز في عقولهم من فطرته فيعرفوا ما نصب
 عليهم من الدلائل فان الكتب الالهية بيان لما لا يعرف الا بالشرع واشاروا الى
 ما لا يتقبل العقل ثم قال ولعل التدبر للمعلوم الاول والذكر الثاني اراوا الاول
 ما يعرف بالحق والثاني ما لا يتقبل الحس وموضوع التدبر ليس هو الفروع في الاقسام
 هو زيادة قوله نذروا كبر فهو مصدر لقوله ولينذروا كبر غير لفظه على ما ذكرناه
 في شرحه وتبلى اليه بتفكيره للسمع ويجوز ان يقدر على من باب اي ويذكر
 نذروا او يكون حالاً بمعنى مذكروا وعلى التفسيرين يكون اشارة الى ان فائدة البيان
 ان يعملوا بموجب علمهم ويعلموا غيرهم ثم فصل بين المذكور فقال فكشف قناع
 الانغلاق في القناع في الاصل الثاني وما يستره المرادة منها والافتقار الى الدلائل
 فيفتح ارادة حقيقتها حينها لكان قوله عن آياته فالمراد منها بالانغلاق كون الكلام
 مشكلاً واضافة القناع اليه من قبل ليجوز ان لا يكون الا انغلاق الذي هو
 كالقناع عن آياته بحكايات تفسير المصنف للحكايات في سورة آل عمران بقوله
 احكمت عبارتها بان تحفظت من الاجمال وقال في تفسيره قوله حتى ام الكتاب
 اصدرها اليها غيره ثم قال والقياس من امهات الكتاب فايد على تأويل كل
 واحدة او على ان الكل بمنزلة آية واحدة اقول هذا التفسير هو مصطلح الشافعية
 ويندرج فيه الظاهر والنسب والمنسب بخلاف الحكم الذي هو مصطلح ائمة الحنفية
 فانهم فسروه في الاصول بما ظهر منناه وسبق له الكلام ولم يكن قابلاً للتأويل
 والخصيص وشرح المعنى مثل قوله تعالى ان الله لا يامر بالفساد وهو لا يتناول

على ان يكون
 على ان يكون

في تفسيره قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لبيان للناس ما نزل اليهم حيث قال نزل اليهم في الذكر بتوسط انزال اليك مما امروا به ونهوا او ما تشابه عليهم حسب ما عرفت اي بيانا كافيا على قدر ما عرفت في شرح لهم من مصالحهم اي ما يصلح لهم في معاشهم ومعادهم ثم بين فائدة البيان او التبريل بقوله ليدروا آياته ولينذروا ولو بالباب في اقسام بتغيير سير لا يتفق على ما هو جوابه قال المصنف في تفسيره قوله ليدروا آياته ليتفكروا فيها فيعرفوا ما ينذروا من التاويلات الصحيحة والمعاني المستنبطة اقول لا يحتلج في ذلك انه لا يحتاج بعد البيان الى التفكر لحرقة ما ذكرناه لم يبين جميع الآيات وانما بين البعض ليتفكر في نظائره ويستنبط منها معاني صحيحة على وفق ما بينه على انه قد لا يمكن الا بعد بيان في الجملة لكان صوابه وقال في تفسيره قوله ولينذروا الآيات وليتفكروا في العقول السليمة وليستحضروا ما هو كالمركوز في عقولهم من فطرته فيعرفوا ما نصب عليهم من الدلائل فان الكتب الالهية بيان لما لا يعرف الا بالشرع واشاروا الى ما لا يتقبل العقل ثم قال ولعل التدبر للمعلوم الاول والذكر الثاني اراوا الاول ما يعرف بالحق والثاني ما لا يتقبل الحس وموضوع التدبر ليس هو الفروع في الاقسام هو زيادة قوله نذروا كبر فهو مصدر لقوله ولينذروا كبر غير لفظه على ما ذكرناه في شرحه وتبلى اليه بتفكيره للسمع ويجوز ان يقدر على من باب اي ويذكر نذروا او يكون حالاً بمعنى مذكروا وعلى التفسيرين يكون اشارة الى ان فائدة البيان ان يعملوا بموجب علمهم ويعلموا غيرهم ثم فصل بين المذكور فقال فكشف قناع الانغلاق في القناع في الاصل الثاني وما يستره المرادة منها والافتقار الى الدلائل فيفتح ارادة حقيقتها حينها لكان قوله عن آياته فالمراد منها بالانغلاق كون الكلام مشكلاً واضافة القناع اليه من قبل ليجوز ان لا يكون الا انغلاق الذي هو كالقناع عن آياته بحكايات تفسير المصنف للحكايات في سورة آل عمران بقوله احكمت عبارتها بان تحفظت من الاجمال وقال في تفسيره قوله حتى ام الكتاب اصدرها اليها غيره ثم قال والقياس من امهات الكتاب فايد على تأويل كل واحدة او على ان الكل بمنزلة آية واحدة اقول هذا التفسير هو مصطلح الشافعية ويندرج فيه الظاهر والنسب والمنسب بخلاف الحكم الذي هو مصطلح ائمة الحنفية فانهم فسروه في الاصول بما ظهر منناه وسبق له الكلام ولم يكن قابلاً للتأويل والخصيص وشرح المعنى مثل قوله تعالى ان الله لا يامر بالفساد وهو لا يتناول

تلك الشدة فان قلت الحكم باقي اصطلاح اخذ لا انغلاق فيه فامتنع كشف قناعه قلت
 للقرآن ظهراً وبطناً وضوح المعنى وظهوره لا ينافي الخفاء باعتبار بعض بطونه
 على ان قناع المعنى وظهوره اهم من ان يحكمه بادي الرأي او بعد ورود الكشف
 وقد يجاب بان المراد بكشف قناع الانغلاق عن الحكميات حفظها منه وحملها
 كشوفه في الاول الامر على نحو صيق في الركبة لا انها كانت منقولة فكشف عنها
 الانغلاق كما في المشابهات ورد عليه ان يحكمه بادي الرأي او بعد ورود الكشف فكشف عنها
 الاطلاق واوجب في معنيين ازالة الكشف عن الاختلاف والكشف عن اصل اختلافه
 ودالاً يجوز ان لا يعمد لمشرك ولا يجوز للمحقق بين الحقيقة والمجاز والعقل بان يعمد
 المشترك جاز على من يجب المعنى او لفظ كشف القناع مقتضى المعطوف مراد به المعنى
 الاخر مما في الفطرة السليمة على انه لا يقع ذلك على تقدير استاده هذه الافعال الى
 العبد اعني النبي صلى الله عليه وسلم واخر مشابهات قترها المعنى بان اختلافات لا يتفهم بقصور
 لاجال او مخالفة ظاهر الآيات المعنى والنظر وهذا ايضا غير اصطلاح عليه الا في حقيقة
 تناوُل المعنى والمجل والمشكل بخلاف ما اصطلحوا عليه فانه مما استشر الله به
 ولا يعلم تأويله الا الله فيقابل الله المذكورة ولا يتناولها وقوله من مود الخطاب
 اي ما روي في الخطاب فالامانة من قبل ضرب اليوم والمراد بالخطاب الكلام
 الموجه نحو الغيرة لا فهم وانقلاب قوله تاويل وتفسيره والتاويل في الاصل التبرير
 لا تأويل المعنى فاعلان اذ الكاشف تاويل وتفسيره والتاويل في الاصل التبرير
 في الاول وهو الرجوع وفي العرف صرف اللفظ عن ظاهره الى بعض احتمالاته
 اي النوع خيل في المعنى الظاهر كونه محالاً للحكم الكتاب او الحديث المتواتر
 او الاجماع او الدليل العقلي القطعي فيكون التأويل واجباً واما لفائدة
 يعتمد بها في المعنى المحتمل ومعظم الاجتهادات من هذا القبيل والتفسير
 في الاصل هو الكشف والاطراد وفي الشرع توضيح معنى الآية وبيانها
 وقفتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة قوله
 فكشف القناع من حيث ان اريد منه اخراج المعنى من البينة كالنفس
 وان اريد اخراج المؤمن من الكافر والعالم من الجاهل كان تأويله
 فالنفس منوط بالرواية والنقل ولا يدخل في الرواية والنقل ولا ذلك
 او عند النبي صلى الله عليه وسلم على من فسره بانه بقوله عليه السلام من فسر
 القرآن براه فليتبوء عقده من النار ثم الظاهر ان التأويل ناظر الى المشابهات
 والتفسير ناظر الى الحكميات فالشرع على غير ترتيب القناع السبع وقيل
 كل منها ناظر الى المشابهات فانها كما يحتمل التأويل لاجل مخالفة الظاهر كونه
 يحتمل التفسير لاجل الاجمال وبرز عطف على كشف داخل تحت بيان

الافتقار الى الدلائل
 الى الطلب حكم السارق في حق الطائر
 والبيان
 الى الطلب حكم السارق في حق الطائر
 اما المشكل فهو ما دخل المراد في الكلام
 فانه لا يمكن ان يكون المراد به ما ذكرناه في تفسيره
 واما الجمل فما اردت المعاني واشبه المراد
 فاحتاج الى التعليل
 في اللغة الدعاء
 واما المشابهة فما لم يوج بانه مراد بنبذة
 خفاءه كالمفصلات في اول السورة

نحو قوله

البين اي ظروفا من الحقايق اي الحقايق القائمة وهي الامور
 التي لا بد في نفس الامر التي لا يشك في اليقينيات وانما هي فان الغامض خلاف
 الواضح والدقائق لطيفة اي اللطائف الدقيقة اي الامور المستعصية التي
 يدركها المراد بغوامض الحقايق الاسرار المتعلقة بالاعيان الموجودة
 والحقايق الكونية المحسوسة وبلطائف الدقائق الاسرار المتعلقة بالامور
 الغائبة عن الحس والشهادة وبلايم التعليل بقوله ليتجلى لهم اي للناس
 وعدم حصول التعلي لا كنههم لقصور استعدادهم لا يشافي كون المقصود بالكشف
 والابراز وتلك التعلي اذ لا يلزم ترتيب الغز الغائبة على الفعل في الوجود كمن يبي
 بشا ليسكن فيه فكيف اما لا يستلزم السكنى فيه ولما رجع اليه الى اول الباب
 كانت من قبل الغياض المتروكة كنهه كنهه لا ضرورة داعية والمراد بالتجلي
 الانكشاف التام اي لتكشف لهم انشا فاما غفيا الملك والمكوت وخفا
 قدس الجبروت اعلم انهم رتبوا الموجودات فسموا الموجودات المدرك بالحق
 كالاجسام والحيوانات ملكا وخلقا وشهادة وغير المدرك كالتنوير اعني
 الانانية والفكرية ملكوتيا واما غفيا وسموا صفات الواجب على صفات
 العظمة والعلو جبروتيا من الجبروتية الغفلة لا تستلزم سائر الصفات في صفات
 تعالى كما ينبغي بانه واصفاً القدسي اعني الطهارة والبراءة اي باعتبار ان جميع
 الصفات العلية بوقية او سلبية مقدسة عن غيوب النقص فان غفيا مثلا
 حادث وناقض وعكس متعدي قديم وشامل وحكدا وسموا الذات الاحدية
 لا حوتيا واول من فقه بهذا لفظ النصارى حيث قالوا في عيسى عليه السلام
 لا اله الا هو بالاسموت ثم نقل الشيخ النوري وتبعه ارباب المصنف
 واشترطهم ولم يكن التفسير في ذات الله تعالى تفسيراً للوقت وطناً للجمال اذ
 لا يمكن معرفة الله بطريق الفكر كما ورد في الحديث تنكروا في الآء الله وتنكروا
 في ذات الله طوي اليه حين حديث الاحوت والتق بذكر الملك والمكوت
 والجبروت ثم اسرار الاحوت يتكشف عن استمار الجبروت كما اشار اليه
 المصنف في ديباجة الطالع اذ ان سياق الكلام جهنما ناه عنه لان ذلك الانكشاف
 لما يحصل بعد التفكير يكون التفكير غائبة له ومتأخر عنه في الحصول كما جعل
 جهنما المراد بجفيا الملك والمكوت وقايق الحكمة وجباب الغفلة المودعة
 في الموجودات العينية والقيمية اعني الآيات الالفية والنفسيات الدالة على
 وجود الصانع وصفاته العلية والمراد بجبابا قدس الجبروت الامور الخفية الدالة
 على الغضات المقدسة كاتقان الافعال واشتمالها على الخلق الجسيم والضعف
 البديع الغريب ولما كانت تلك الحقايا والآلة على وجود الصانع وصفاته

في قوله
 لا اله الا هو
 بالاسموت
 ثم نقل الشيخ
 النوري

وحدة

وحدة الحقايا على كمال تلك الصفات وتقدمها على ذلك التعليل والانكشاف
 بالتفكير فقال لتفكر وفيها اي في تلك العوالم تفكيرا اي تفكيرا اذ المراد بالمراد
 بالتفكير فيها ان ينظر فيها بعين الاعتبار فيستدل بها على اثبات الصانع وصفاته
 العلية وتوحيده بصفات الكمال وتتمهده عما لا يليق بالعظمة والجلال قوله ثم يتبين
 للناس مع ما عطف عليهم من الكشف والابراز اشارة الى كمال باعتبار القوة
 النظرية فهو اشارة الى مقاصد علم الكلام بقرينة تعقل تلك الافعال بالغيثات
 المذكورة فان كمال النفس باعتبار القوة النظرية اعتقاد وان يقينية نظرية
 يتوقف حصولها على التدبر والتذكر والتفكير ثم شرع في الاشارة الى بيان كمال
 القوة العلية وهو العمل بما يفيض الى نظام الحاشي والحاجة في الحوادث فقال
 وعنده بالمعطف على بين لهم اي لاجل الناس قواعد الاحكام وهي القواعد
 المتعلقة باستنباط الاحكام الشرعية العملية من اولها النفيسة فيكون اشارة
 الى مقاصد علم اصول الفقه والفقه لان تلك القواعد هي المسائل الامورية
 الاحكام المستنبطة منها من الجمل والحقبة والمذهب والاباحة هي المسائل
 الفقهية ويجوز ان يراد بقواعد الاحكام نفس الادلة التفصيلية التي يستنبط
 منها الاحكام الفقهية من الآيات والاحاديث كمن يكون الكلام حايا
 عن الاشارة المذكورة ثم فهمه ان كان مرجعا الى ان تعالى يكون المراد
 بتبيين تلك القواعد توفيق المجتهدين لتحصيلها واقدامهم على استخراجها وان كان
 مرادا الى العبد يكون المراد به بيان الاشارة المذكورة تلك الآيات وتبليغها
 ووضع تلك الاحاديث وقوله واضافها اي اوضاع الاحكام اما هو
 معطوف على المصنف اي اعني الاحكام اي متدبرهم قواعد اوضاع الاحكام
 واما منصوب معطوف على المصنف اعني القواعد اي متدبرهم اوضاع
 الاحكام واما ما كان فالمراد باوضاع الاحكام الوضعية كجعل الدولة
 سببا لوجوب الصلوة والطهارة شرطاً لها وجعل شهوة الشرب سببا
 لوجوب الصوم والزنا سببا للجلد والحرمة مانعا من الاحكام
 النكاح واما العمل الموضوع لا فائدة الاحكام المسائل الاصولية
 كونه قوله من نصوص الآيات حالاً منها او صفة لها اي حال كون
 تلك القواعد مستنبطة والمستنبطة من تلك النصوص واما على تقدير
 ان رادها الادلة التفصيلية فهو بيان لها وحفظ وقوله والماعيا بالمج
 عطف على نصوص الآيات والتفكير يرجع الى الآيات فان مراد بالنصوص
 العبارات التي لا تخفى الا معني واحداً كما ذهب اليه المصنف في منها فالمراد
 بالالاع التي هي جمع لم كائنات وقوله لعل ومعنى ما يستفاد به في فهم قواعد

ومعنى اي وطاق وموت واصح قوله واما كنه من الآيات
 المشيرة الى الاحكام
 وحقيقة الاختلاف
 سبوط

ومعنى اي وطاق واصح لقواعد الاحكام
 وحقيقة كنهتها
 واما ما كان فالمراد باوضاع الاحكام
 واما ما كان فالمراد باوضاع الاحكام
 واما ما كان فالمراد باوضاع الاحكام

اي بالاحكام
 واما ما كان فالمراد باوضاع الاحكام
 واما ما كان فالمراد باوضاع الاحكام
 واما ما كان فالمراد باوضاع الاحكام
 واما ما كان فالمراد باوضاع الاحكام

وحدة

فوق غناه و عناجه و نوازی ای خجاری قولی
لاهی و فوق غناه و عناجه نوازی ای خجاری قولی
مصحف امیر بیوس

من القبر

مکتبہ
مفتی

انما هو في انشاء من
المرور في ايامه
فان ابن العبد
انفذ انفاً في كل
يوم واحد واما
كل يوم فانه
يخرج منه اي
منها انفاً اي
منها انفاً اي

[illegible][illegible]

على الجمل من موضوعات السلك
 من من الاصل على و
 ايصافه بحسب ما كان
 فكل العلم ان يتحقق كنهه
 و قد يصح باجم العلم وان كان
 يتحقق بان كان المقصود
 من ان يتحقق كنهه
 و قد يصح باجم العلم وان كان
 يتحقق بان كان المقصود
 من ان يتحقق كنهه

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

[illegible]

[illegible]

ان كل علم ما به الرضوان كان استدلالي او غير منطقي طرفة
يعني صناعة قال صاحب الكشف في قوله تنج لبني كافرنا بصعود
كل علم لا يسمى صناعة ولا كل علم يسمى صناعة حتى يتمكن فيه وتدريب وتبليغ اليه

سید علی

المختار

الكلام في بيان ما في المتن من الشئ وخلص ما بقى من عطاء الصحابة اسم جمع كالصبر والصفاة
 وقيل جمع صحابي وهو عند اصحاب الحديث من لقي النبي صلى الله عليه وسلم وتواصوا
 مؤثرا والمراد بعطاءهم الخلفاء الراشدين وابن عباس وابن مسعود
 وابي بن كعب وزيد بن ثابت وابن الزبير وابن عمر وابو موسى الاخرى
 الا ان الكثر من يروي عنه هو علي وابن عباس وابن مسعود سيما
 ابن عباس فان جرد لهذا الشأن حتى قيل فيه انه ترجم القرآن
 ودعا لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اللهم فقهه في الدين وكن
 ليس كل ما يروي عن ابن عباس يشبه لاهم قالوا اذا روى الكلبي عن
 علي صالح عن ابن عباس وانظم اليه رواية محمد بن مروان السدي في
 سلسلة الكذب وعلاء النابيعي وهو جمع تابع وهو من لقي الصحابة والمراد
 منهم فقهاء مكة والمدينة والكوفة فان فقهاء مكة عطاء وعكرمة
 وصعبد بن جبلة وطاوس اصحاب ابن عباس وكذا فقهاء المدينة
 والكوفة اصحاب ابن مسعود فبولاء نقلوا اقوالهم من الصحابة ثم جازت
 من بعدهم طائفة كسفا بن هبيرة وكيع بن الجراح وشعبة بن الحجاج
 ويحيى بن عمارون وعبد الرزاق ومحمد بن جبر وابو حاتم وابن
 ماجه وابا حماد المصنف يقولون ومن دونهم من السلف الصالحين
 وهو لا ايضا نقلوا نقاسيروا فيها بين اقوال الصحابة والتابعين
 ولم يدركها غير ذلك سوى ان ابن جرير يقرض لتوجيه الاقوال و
 ترجيح بعضها على بعض ثم انفت طائفة اخرى فاختفروا الاساكند و
 اقتصروا على نقل الاقوال ثم خاض فيه قوم آخرون فكل من سجع له قول
 او رده وحصر ما له شئ اعتمد حتى ينقل ذلك عنه كل من يبين بعده
 على ظن ان له اصلا ثم انتهى الامر الى الخلف فاقصر كل من نفسه على
 ما هو غالب عليه وانزاج والوحدى وابو حيان والرحموني
 الكندي في تعبيرهم وذكر قواعد النحو والعربي والماوردي وامام
 الحسين الكندي وذكر الفروع الفقهية وصاحب العقليات كالامام
 الرازي وذكر اقوال الامام والكنزوا من القول حتى قيل في شان فقهاء
 كل من في الا تعبير ونطوى عطف على جتوى وعصاه على كتف
 اي لطيف مستحجة بقوله الفكر جمع كتف الارض اذا اتر فيها بارعة اي
 فائقة ولطائف رابعة اي مجبة من راعي بمعنى العجتي او كاسدة
 زايدة من الرجع استنبطها انا واستنبط في الاصل اخراج النط وهو
 اول ماء يظهر في البشر ثم نقل الى اخراج المعاني من الباطل الى النط

[illegible]

بالقوة الفكرية فمن استنبطها استخرجها بالكد والاجتهاد والتأكيد المنهجي
ليتم ان يصف على الضيق المرفوع قوله ومن قبل من افصل المختار من امار
المحققين واراد بهم صاحب الكشاف والامام الرازي والراغب اصفهاني
فان اكثر ما في هذا الكتاب ما يتفق لطايف المطالع والاعراب يستنبط
من الكشاف وما يتعلق بعلم الكلام فمن التفسير الكبير لامام وماتيق
بالاشتقاق والاشادات ولطايف الاعتبارات فمن تفسير الراغب
ويجيب عطف على نظري اي يفتح ذلك الكتاب عن وجوه الفوائد
اي طرقتها وجوانبها او يكشف الغطاء عن وجوهها وهذا منع الاشارة
في كلام المص الى ان علم التواء داخل في علم التفسير المعزى بالعين المهمة
والراي المحمدي من قريب اذا نسبت الى المنسوبة الى الائمة جمع اسم وهو
من يقتدى به قلت حمزة الثانية ياء لا سكر اتم اجتماع الهنئين ولم يقب
الياء القاسم تحريكها وانفتاح ما قبلها لان الواو والياء اذا كانتا فائتي
لم يقبلتا القاء وان كانتا اصليتين التاميتين المشهورين سبعة منهم من
ذكرهم صاحب التيسير والساطع وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن
عامر وعاصم وحمزة والكسائي ونامهم ابو محمد يعقوب ابن اسحق
المحمدي السمرقاني كان اسما كبيرا عالما صالحا الى انتهت الرئاسة في الوزارة
بعد ابي عمرو والسواز عطف على المعزى والفوائد الشاذة هي التي
لم يتواتر نقلها قبل مجوزها الصلوة او لا فيه خلاف فضلت في العمل
قوله المروية عن الزوا المعتمدين كما في جعفر القضاة وابو حاتم البستي
احراز عن السواز المروية عن الغير المعتمدين فانها ساقة من درجة
اعتبار فلا ترقى لها في الكتاب الا ان قصود بعضها في هذا الفن
كان يشغلني اي يشغلني من شيك من الامراي شغل عنه من الاقدام
على هذا المراد ويعني عن الانشغال في هذا المقام اي مقام تصنيف
كتاب في هذا الفن حاولا ذكر من الاوصاف حتى يتضح لي اي اسم
ذلك الشغل والمنع الى ان نسخ وظهري بعد الاستحارة اي سؤال
يتيسر ما هو خير ما تقدم اي خلص ومضى سبيل عزمي وثالثه بحيث ارفع
التردد من مقام علمي امه اي سقى على ثلثه على الشروع متفق بقرني فيما
اراد متعلق بالشروع والاثنان عطف على الشروع بما قصده من ثلث
كتاب في هذا الفن وجعل تحويلا على الاوصاف المذكورة ناويا في
قلبي ان اسمي بعد ما اتمته فيه اشعار بان الديباجة كانت قبل الشغل
وفي بعض النسخ او سمي بالواو من الوسم وهو العلامة بانزال التعريف

[illegible]

This image shows a blank, aged, cream-colored page, likely an endpaper or flyleaf of a book. The paper has a slightly textured appearance with some minor creases and discoloration, characteristic of old paper. The left edge of the page is bound, showing stitching and a small piece of dark material, possibly a piece of tape or a small object. The overall tone is a warm, off-white or light beige.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل القرآن
موسى و هارون
عليهما السلام
و جعل فيهما
البرهان
و جعل فيهما
البرهان
و جعل فيهما
البرهان

وحي قوله لا يهاكون فاضلة او بخرة بقراتها فيها لانه او روع عليها ان الاولى
ان يقال لا يهاكون فاضلة او بخرة الا بقراتها فيها ليعيد ما قصد
من توقف الفضلة والاجزاء على الفاضلة بيان للذخيرة وان اجاب
عنه بعض شراح الكشاف **و** الشافعية والشافعية والشافعية
او الشافعية او وتسمى سورة الشافعية وسورة الشافعية فيهما
الغيب والجر **و** لقوله عليه السلام في شفاء لكل داء يعني شفي بهذين
الاسمين لقيام معنى الشفاء بها وكونها وصفًا قاطعًا بها ومحمولًا عليها
كافي الحديث فيكون مصححًا للتسمية وليس المراد انما تسمى بها التسمية التي
عليه السلام ايها الشافعية ان حمل شيء على شيء لا يلائم على تسمية الموضوع
المحمول فلا يقال زيد تسمى حيوانًا لانه حيوان **و** السبع الثاني اي و
تسمى السبع الثاني معرفة باللام مثل النجم والصق ولا تسمى الثاني بدون
ولا السبع كما وقع في الكشاف وكذلك لا تسمى سورة السبع الثاني لان المذكور
في الحديث النوة هو السبع الثاني لا غير فهو منصوب عطفا على السورة
قوله لا يهاكون ايات بالاتفاق لتعليل تسميتها بالسبع والآية في الاصل
العلامة البراءة على الشيء فيطلق على الموضوع دلالة على وجوده صافه
ويخص بالكيفية ثم نقل في الشرح الى ما لغة محكية من القرآن مترجم
او كما واخرها ترتيبًا ويخص باسم الترتيبية وهي المراد منها اراد بالاتفاق
اتفاق القراء الائمة الاربعة والافقيض العلماء الى انها ست ايات ومفهوم
الى انها ثمان ومفهوم الى انها سبع ايات اختلص بعضهم وهم الشافعية
انتم عليهم يعني بعد ما انفردوا على انها سبع ايات اختلص بعضهم وهم الشافعية
هذا التسمية آية منها دون انتم عليهم اي دون مراد الذين انتم عليهم
لظهور ان الصلة بدون الوصول لا يكون آية فالمعنى انتم لم بعدوا وقوله مراد
الذين انتم عليهم وحده آية عدوه الى اخر السورة آية واحدة وبعضهم
بمفهوم عكس الامر فقد قول تعالى مراد الذين انتم عليهم وحده آية واحدة
الى اخر السورة آية اخرى ولم بعد التسمية آية منها وهم المالكية والحنفية
قوله وتسمى في الصلوة على ضيغة المضارع المجرول شدة او تخففا عطفا
على قوله لا يهاكون ايات وتعمل في الحقيقة لوصف السبع بالمثاني فيخرج
الى انه اوصف السبع بالمثاني لانه تسمى اي كثر فرائدها في الصلوة
ففيه اشارة الى ان المثاني جمع شتي او شتاة على ضيغة اسم المفعول
بمعنى مردود وكثيره والافق ثلث ويرجع او جمع شتي او شتاة ينفع

قوله وان كان والظاهر انما هو انما يكون فاضلة او بخرة بقراتها فيها لانه او روع عليها ان الاولى
ان يقال لا يهاكون فاضلة او بخرة الا بقراتها فيها ليعيد ما قصد
من توقف الفضلة والاجزاء على الفاضلة بيان للذخيرة وان اجاب
عنه بعض شراح الكشاف **و** الشافعية والشافعية والشافعية
او الشافعية او وتسمى سورة الشافعية وسورة الشافعية فيهما
الغيب والجر **و** لقوله عليه السلام في شفاء لكل داء يعني شفي بهذين
الاسمين لقيام معنى الشفاء بها وكونها وصفًا قاطعًا بها ومحمولًا عليها
كافي الحديث فيكون مصححًا للتسمية وليس المراد انما تسمى بها التسمية التي
عليه السلام ايها الشافعية ان حمل شيء على شيء لا يلائم على تسمية الموضوع
المحمول فلا يقال زيد تسمى حيوانًا لانه حيوان **و** السبع الثاني اي و
تسمى السبع الثاني معرفة باللام مثل النجم والصق ولا تسمى الثاني بدون
ولا السبع كما وقع في الكشاف وكذلك لا تسمى سورة السبع الثاني لان المذكور
في الحديث النوة هو السبع الثاني لا غير فهو منصوب عطفا على السورة
قوله لا يهاكون ايات بالاتفاق لتعليل تسميتها بالسبع والآية في الاصل
العلامة البراءة على الشيء فيطلق على الموضوع دلالة على وجوده صافه
ويخص بالكيفية ثم نقل في الشرح الى ما لغة محكية من القرآن مترجم
او كما واخرها ترتيبًا ويخص باسم الترتيبية وهي المراد منها اراد بالاتفاق
اتفاق القراء الائمة الاربعة والافقيض العلماء الى انها ست ايات ومفهوم
الى انها ثمان ومفهوم الى انها سبع ايات اختلص بعضهم وهم الشافعية
انتم عليهم يعني بعد ما انفردوا على انها سبع ايات اختلص بعضهم وهم الشافعية
هذا التسمية آية منها دون انتم عليهم اي دون مراد الذين انتم عليهم
لظهور ان الصلة بدون الوصول لا يكون آية فالمعنى انتم لم بعدوا وقوله مراد
الذين انتم عليهم وحده آية عدوه الى اخر السورة آية واحدة وبعضهم
بمفهوم عكس الامر فقد قول تعالى مراد الذين انتم عليهم وحده آية واحدة
الى اخر السورة آية اخرى ولم بعد التسمية آية منها وهم المالكية والحنفية
قوله وتسمى في الصلوة على ضيغة المضارع المجرول شدة او تخففا عطفا
على قوله لا يهاكون ايات وتعمل في الحقيقة لوصف السبع بالمثاني فيخرج
الى انه اوصف السبع بالمثاني لانه تسمى اي كثر فرائدها في الصلوة
ففيه اشارة الى ان المثاني جمع شتي او شتاة على ضيغة اسم المفعول
بمعنى مردود وكثيره والافق ثلث ويرجع او جمع شتي او شتاة ينفع

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل القرآن
موسى و هارون
عليهما السلام
و جعل فيهما
البرهان
و جعل فيهما
البرهان
و جعل فيهما
البرهان

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل القرآن
موسى و هارون
عليهما السلام
و جعل فيهما
البرهان
و جعل فيهما
البرهان
و جعل فيهما
البرهان

المهم على من فعل او مفعول من الشيء بمعنى التسمية اي الذكر والاعادة
وارجح الاخيرة على الاول يكون من الجمع الشاذة لان القياس
بقاء حروف المفرد في الجمع فالقياس المثبات كالمربعات والمثلثات
في جمع المربع والمثلث وهرنا حذف احد التوئين وجوز المص في
سورة الحجر وسورة الزمر ان يكون من التثنية وقال في وجهه ان كل واحد
شئ عليه بالافقة والافقاز وشئ على آية باحوالهما اشئ ولا مجال
هرنا مكان قوله في الصلوة تامل بغير المراد بالصلوة مطلقا ان لم يجز
التثنية بركعة واحدة وان جاز فالمراد الكثرة او اما صلوة الجماعة
فاطلاق الصلوة عليها بمعنى الدعاء ثم ان المص عدل حينها في
عبارة الكشاف فانه قال مرادفاما في الصحاح المجرى لانه تسمى في
كل ركعة ووجه العدول عدم صحة ظاهرها واحتياجها الى تأويلات
بعيدة كما فعل شارحوه **و** او الانزال بالجر معطوف على الصلوة اي
او تسمى وكثر في الانزال فيلزم ان يكون النزل والكر فيه متوقفا غير
متحقق وقت التسمية فلهذا التسمية ان كانت منه تعالى كما هو الظاهر
من قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني فالا اشكال في ضيغة
المستقبل او تسمية تعالى متقدم على كثر انزال وان كانت من غيره
فلا بد ان يجعل من قبل عطفها بآية واما ما روي ان يقدر العامل في
المعطوف غير عامل المعطوف عليه مثل ثبتت سبعا واذ يكون المعنى
اولا تسمى في الانزال لا يقال على تقدير كثر نزولها يلزم ان يكون عدد
اياتها اربعة عشر كان قوله فباي آية كما تكذب ان عدد احدى و
ثلاثين آية لا تقول تعيين الآية توقيفي لا مدخل فيه للراي ثم يلزم من
كثرة نزولها كونها سورتين الا انه لم يختلف معناها باعتبار كثرة نزولها
لم يجعل سورتين وقد يقال انما يلزم القول بكونها سورتين من كثر نزولها
لو كان نزولها ثانيا على السورة اخرى وليس كذلك بل القول ثانيا للسورة
واظهار تخلفه وقيل لا بد من قول بكونها سورتين ان تكررت نزولها ثانيا
حق لا يلزم كونها سورتين وتبين ان القول على النبي صلى الله عليه وسلم
وجبا متوقفا لا يستلزم القرآنية وفيه انهم فرقوا بين القرآن والحديث
القدس بان الاول وحسب متداول والثاني على انه لا ضرورة له
على ارتكاب ذلك الوجه البعيد للظنية عنه ما ذكرنا قوله ان صح
انها نزلت مرة بركة الى اخره يعني ان كثرها في الانزال يتوقف
على صحت القول بانها نزلت مرتين مرة بركة حين فرضت الصلوة ومرة

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل القرآن
موسى و هارون
عليهما السلام
و جعل فيهما
البرهان
و جعل فيهما
البرهان
و جعل فيهما
البرهان

بالمدينة حين حوت القبلة من الصحراء الى الكعبة وقد صح وثبت انها
اي الفاتحة مكتبة نبتى الشك في مديتها فان مع ذلك ايضا ثم الامر ثم
استدل على صحة كونها مكتبة بقوله تعالى ولقد اتيك سبعين المثاني
واشارة الى وجه الاستدلال بقوله وحى مكى اى هذا القول مكى وتوضيح
ان المراد بالسبع المثاني في هذا القول هو الفاتحة وان هذا القول مكى
بالنفس فليزم ان يكون الفاتحة مكتبة اما الاول فلان ابن عباس فسره
انها وتبع جمهور المفسرين واشار الى المكى في سورة الحج حيث فسر اول
الفاتحة ثم نقل الاقوال الاخرى كون المراد بالسبع الطوال والحواميم او
الاسباع بصيغة التبريد واما الثانى فلان سورة فجر المشقة على هذه الآية
ذكية بجميع اجزاها بنى اية التعبير عليها واشار الى المكى ايضا هناك حيث
قال سورة الحج مكتبة ولم يستثن منها شيئا فلو يكن الفاتحة ايضا مكتبة بل مدينة
لا مع الاشارة الى مكتبة يا تيناها في الزمان الماضى اذا عالج التجوز حينها بان يكون
من قبل التعبير عن المستقبل المتحقق بلفظ الماضى مثل وادى احوال الجنة
لان الماضى القرون بعد النبوة فزمان الماضى الى الحال نقى في الماضى كما ان
المضارع القرون يعلم الاستقبال كالبنى وسوف لا يتحقق غيرا استقبال
وما يتوهم من ان عطف القرآن العظيم على السبع المثاني يدل على ان الماضى
يقع المستقبل فاقول في دفع هذا اذا اراد بالقرآن العظيم الجميع واما اذا
اراد بالقدر المشترك فلا حاجة الى التجوز وحوط ثم ان المكى والمدينى
للعلماء فيها اصطلاحات اشرها ان المكى ما نزل قبل الهجرة والمدنى ما نزل
بعد هاسوا نزل بالمدينة او بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او بسقى
من الاسفار وقد يطلق المكى على ما نزل بمكة والمدنى على ما نزل في المدينة
فكونه النازل في سفر الهجرة وسائر الاسفار اصطلا وقد يطلق المكى على ما نزل
خطابا لاهل مكة والمدنى ما وقع خطابا لاهل المدينة فعلى هذا المعنى
الاخير ليست الفاتحة مكتبة ولا مدنية وهو ظاهر واما على المعنى
الثانى وان جاز ذلك لكن لا يتم الاستدلال باية المذكورة على كونها
مكتبة لجواز ان يكون الفاتحة نازلة بالمدينة ويكون سورة الحجر المشتملة
على ذلك القول الدال على تقدم نزول الفاتحة نازلة بمكة عند عود
رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة عام حجة الوداع فالاستدلال
بها موقوف على ان يراد به اشرها اصطلاحات وقد ثبت عليه المكى
حيث قال نزلت مرة بمكة حين فرضت الصلاة ومكة بالمدينة حين حوت
حيث قال نزلت مرة بمكة حين فرضت الصلاة ومكة بالمدينة حين حوت

[illegible]

Handwritten text in Arabic script, likely a manuscript or a page from a book. The text is dense and covers most of the page, with some lines appearing to be headings or section markers. The script is cursive and characteristic of the Ottoman or Persian periods. The text is written in black ink on a light-colored background.

مغنی

يأتى في هذا الجمل ما نقل عن المعلق لانه قال ثم سألت محمداً وقلت فلم يجبرها
 في الجهر فسكت ولم يجئني لانه صرح في ان السؤال كان لي من الفاتحة
 ام لا انها لي من القرآن ام لا فان قلت فواجب سكوت محمداً رحمه في السؤال
 الثاني قلت التسمية على حافة السائل فانه رحمه لما جئت في جواب السؤال
 الاول انه لم يثبت عنده كونها من الفاتحة وانما الثابت كونها من القرآن
 كان لزوم السائل السؤال الثاني عليه بقوله فلم يجبرها في الجهرية كما تجبر
 بالفاتحة غاية في الحماقة ونهاية في السفاهة لا جواب له سوى السكوت
 وباجته لم يصدر من الائمة الحنفية في شأن التسمية بالنسبة الى الفاتحة
 شيء من التثني والاثبات وقال في التعبير الكبير توضع ابو حنيفة واهلها
 في الوقوع في هذه المسئلة لان اثبات اهدا الطرفين فيها عظيم ثم انه لا بد
 من تحرير محل الخلاف في التسمية وتعيين ما اختاره المصنف من بين الاقوال حتى
 يعلم ان كل دبل يورد ولا ثبات ما اختاره محل يدل عليه ام لا فاعلم انهم بعد
 انفقوا على ان التسمية ببعض آيات في انشاء سورة التمل اختلفوا في شأنها في
 او ايل السورة الكريمة واهلها اقوال فيها ثلثة الاول انها ليست من القرآن
 اصلا وهو المشهور من مذهب قداماء الحنفية واليه ذهب مالك والشافعي
 في قوله القديم والثاني انها آية فقرة من القرآن ليست جزء من السورة بل
 انزلت بفضل جبرائيل كباها هو الصحيح من مذهب الحنفية والثالث انها
 من كل سورة مندرجت بها وهو القول الجديد للشافعي رحمه واهلها من محل
 الخلاف اندفعت الظهيرة التي استعجبها بعض ارباب الحواشي حيث قال
 عندي في هذا المقام شبهة وهي ان ابعده في سورة التمل من القرآن
 اتفاقا ومع هذا الاتفاق ما معنى الاختلاف في ان ما في او ايل السورة
 من القرآن ام لا فان آية من القرآن او بعض آية اذ كتبت في موضع آخر
 من المصحف او قرئت لا يخرج عن كونها من القرآن فكذا هذا انتم لان
 معنى ذلك الاختلاف انها هل هي من القرآن في او ايل السورة الكريمة ام
 ليست منه في تلك الاو ايل اصلا لانها هل هي منه في الجهر ام ليست منه
 اصلا والذي لا يجاح هذا الاتفاق هو هذا لا خير لا اول فاذا قلنا
 مثلا قوله تعالى فيناي الآه ربكما كذا بان جزء من القرآن في مواضع متعددة من
 سورة الرحمن واليس جزء منه في موضع من سائر السور لم يكن تنافضا لان وحدة
 المكان معتبرة في التناقض ثم ان سيد المحققين بعد ما صرح في شرح الكفا
 بان محل النزاع انما هو التسمية في او ايل السورة كما في شرحه للرافعي الخلاف في

كتاب فائقة وقد جاب ابن عباس رضي الله عنهما ركنهم
وكانت كتب في القرآن صواعق الاغتيا سدا انفس
وعلام الاطلاق انفس علي الاغتيا سدا انفس
الرفوع في جاز

في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد الثاني اومن الفاتحة فقط وفي
البراقى كتب لثمن كما هو قول القديس اوكونا آية فردة انزلت مرة كما اختاره
الحنيفة لا في كونها من القرآن في اوابل السور او لا خلاف فيه ومن قال به فقد نزع
انتهى وهذا غريب منه وايضا فتر **مذهب** الثاني على خلاف ما قرع
المفسرون على ما نقلنا فتأمل **قوله** لنا احاديث اى لنا في الاستدلال
على انها من الفاتحة على ما في اكثر النسخ من عدم الترضي لغير الفاتحة او
على انها من الفاتحة ومن كل سورة على ما في بعض النسخ لم نقول ان بنى محمد
فيهم مراح فان لنا ايضا احاديث كثيرة ذكرها المحققين في ما ذكره الامام
ابو حنيفة رحمه الله في مسنده فان الفضل فيها شهيدت به الجهاد فيها ما في الصحيحين
عن انس صديق خلف النبي صلى الله عليه وسلم واني لم اجد من عدهما
كانوا يقتضون القرآن بالحمد لله رب العالمين ولا يذكرون بسم الله الرحمن
الرحيم ومنها ما روى مسلم عن عاتكة رضي الله عنها قالت كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يفتح الصلوة بالتكبير والقرادة بالحمد لله رب العالمين ومنها ما في
مسند احمد عن انس رحمه الله لم يكونوا يستفتحون القرآن بسم الله الرحمن
الرحيم قيل لا يخفى على الخبير المصنف ان هذا اقوى ما ذكره المصنف **قوله**
متها ما روى ابو حنيفة انه عليه السلام قال فاتحة الكتاب سبع ايات او
لاهي بسم الله الرحمن الرحيم هذا الحديث والحديث الثاني انما يدلان
على كونها من الفاتحة لا على كونها من كل سورة فالصحيح ما في اكثر النسخ من عدم
الترضي لغير الفاتحة اجيب عن الاحتجاج بهذا الحديث باه ورويه عنه الجديد
بن جعفر عن نوح بن ابى بلال ونوح بن جهمول ورواه الجهمول مردودة **قوله**
وقوله ام سلمة الخ اى ولنا ايضا قول ام سلمة الخ واجيب عن هذا ايضا
باه ورويه عن حماد بن ابي حنيفة عن ابن جهم قال يحيى هو ليس بشيء **قوله**
من اجلها اى من اجل حديثي الحديثين وصحة ما وقع الاختلاف بين
القائمين بكونها جزء من الفاتحة وفي بعض النسخ ومن اجل اى من اجل
اختلاف الحديثين والمرجع واحد والمراد ان الاختلاف في انها آية
مستقلة من الفاتحة ام لا اما نشاء من الحديث فمن ذهب الى انها
آية مستقلة منها تمسك بالحديث الاول حيث يقدح على كونها آية تامة
ومن ذهب الى انها بعض آية منها تمسك بالحديث الثاني في حيث يدل
على انها مع ما بعده آية لا وحدها واقول ان اريد ان الشافعية
اختلفوا بينهم فيها ذكر كما ذكره بعض السراخ فبرد عبد الله الامام القزوي

وبعد

وبعد من الائمة الثالثة فتر جوابا لاختلاف بين الشافعية في انها آية تامة
من الفاتحة وان اريد ان القائمين بحجيتها غير الشافعية اختلفوا بينهم
فيها ذكر فتر وعليه ان الحديث الثاني ناطق بخلاف مذهب الشافعي فكيف
يقع استدلال المصنف به في هذا المقام الا يقال مقصود المصنف اثبات انها
جزء من الفاتحة سواء كانت آية تامة كما يدل عليه الحديث الاول او بعض آية
كما يدل عليه الثاني ثم ان بعض خواص ما وراء النهر ممن لم يشاركه تامة في
العلوم قال يكن الجمع بين الحديثين بان المراد بقوله او لا هي يعني الامة الاولى
من هذه السبع لتعلم وفرد السبعة في الفاتحة لا تعين الآية الاولى التي
وقال بعض الفضلاء ايضا آية لا مخالفة بين الحديثين اذ كون التسمية اولى
الايات المسببة اعلم كونها آية براهها هذا واقدانه لا محال لشي من حديثي
القولين لا في قول عليه الصلوة والسلام او لغيره بسم الله الرحمن الرحيم
بجمل التسمية وحدها على لفظ اولى التي هي كلمة تامة يدل على ان موصوفها
الآية فصلا لما حصل ان الآية الاولى من تلك السبع بسم الله الرحمن الرحيم
واقول كون لفظه اولى كلمة تامة انما يدل ان موصوفها امر بوث كائنا
ما كان واما على خصوصية الآية فلا وجه غايته الامر ان يكون تفرق الآية
ظاهرا اما ان الاولى الجمع بين الدليلين المتعارضين ان اكس على ما عرفت
في موضع **قوله** والاجماع بالرفع وكذا قوله والوقوف معطوفان على قوله احاديث
فيكون المعنى ولنا في الاستدلال على انها من الفاتحة الاجماع والوقوف
فيرو عليه انها انما يدلان على انها جزء من القرآن واما انها جزء من الفاتحة
او من كل سورة فلا لان كونها جزء من القرآن يجامع كونها آية فذة منفردة
جزء من سورة والجواب ان كونها من الفاتحة يستلزم كونها من سورة
القرآن فقول المصنف انها من الفاتحة في قوة قولنا انها من القرآن ومن
الفاتحة فالتمة على سبب والمخالفة فيه بعضهم وافتراف كونها من القرآن
وقصر المخالفة على كونها من الفاتحة وبعضهم بالغ في المخالفة حتى نوا
قائلها رايا يلزم نفى جزئيتها من الفاتحة بالطريق الاولى فالمصنف ايضا
بالغ حيث لم يكف باثبات كونها من الفاتحة مع استندم اثبات انها من
القرآن بل استدلال على كل منها استقلال مبالغة في تارة المباهين في المخالفة
ويؤيد هذا الجواب ما نقل عن المصنف ان كتب في الحاشية على قوله والاجماع
والوفاق بهذا ان ديان على ان البسملة من القرآن لا على انها من الفاتحة
الآية الا ان يقم الى الويل الاول في كل محل اثبت فيه والى الثاني
عما ليس بقران في المحل والقيدان في غير المنع انهم فانه يدل على ان
الحديث امران والا دلة مؤثرة عليها فحق قوله لانا انه لنا هذه

الأدلة في إثبات ما ادعينا على التفسير والتحقيق وقيل في الجواب
معنى قوله لنا ان هذه الامور لنا لانها اما ان يثبت بها مذهبنا او
نرد بها قولنا فالحق ان مذهبنا والاجماع والوفاق يردان
قول المخالفين ولا يخفى بعده ثم ان المراد بالاجماع ههنا الاجماع القوي
وبالوفاق الاجماع الفعلي وكون الاول اقوى من الثاني عبر عنه
بلفظ "وقى" الثاني بلفظ الوفاق كما قيل واقول فيه نقل لما مر من
ان دلالة الافعال لكونها عقلة قطعية اقوى من دلالة الالفاظ لكونها
لفظية ظنية وسيجي في بحث الحمد ما اذا عطفنا على هذا الموضع فتعك
قوله على ان ما بين الدفتين اي دفتي المصاحف الدقة بفتح الدال الجنب
والمراد بابيها ما هو مكتوب بينهما كمن في المصاحف القديمة التي كانت
في زمان السلف او ما فيه احتمال القرآنية والالتزام ان اسماء السور
كونها مكتوبة او مدنية وعدد الآي والتسبيط والتفريق ما بين الدفتين
اوليت بران ثم ان دلالة الاجماع المذكور على كونها من القرآن باعتبار ان
القرآن عبارة عن كلام الله وان التسمية مكتوبة فيما بين الدفتين فينظم كتابا
هكذا التسمية مكتوبة فيما بين الدفتين فكل ما هو مكتوب فيه كلام الله اي
قرآن اما الصغرى فتعني ان التسمية قرآن واما الصغرى فتعني لا تحتاج الى
بيان واما الكبرى فلا جماع المذكور والبيان وجه الدلالة هو ان من
ايسر ان المراد ما بين الدفتين كل ما يدخل في صيرورة احدى الدفتين
بقصد معنى الاخرى وظاهر ان لتأصيل التسمية مدخل في ذلك فيكون
كل منها في محل كلام الله تعالى وهذه الدلالة ان لم تكن قطعية فلا أقل
كون ظنية والمسئلة ظنية انني اقول قد مر في المنهج المرحوم في هذا المقام
ان قوله والاجماع عطف على قوله احاديث وكذا والوفاق اي لنا احاديث
في اثبات مذهبنا وهو اننا من الفاتحة ولنا الاجماع والوفاق في
ابطال مذهب من خالفنا وهو انها ليست من القرآن في شيء من
او ايل السور هذا كلامه وانت خير بان يفي لهذا الابطال صدق
منهم ما بين الدفتين عليها ولا شك ان حصولها فيما بينها ولو في محل واحد
يكفي في ذلك الصديق اذ يقضى القلب اليك في الاجابة الجزئية واما تأصيل
التسمية وان لها مدخلا في صيرورة احدى الدفتين بعيدة عن الاخرى
فما لا محاسن له في ذلك الابطال وهو ظاهر على ان المراد ما بين الدفتين
ان كان ما ذكره لزم ان يكون الكراسيس والقراطيس ايضا كلام الله
اذ لها مدخلية تامة في ما ذكره وايضا القول بان لتأصيل التسمية

مدخلا في ذلك البعد ظاهر المنع اذ الظاهر ان مجال التسمية لو تركت
حالة ولم يكتب فيها كانت فضامة المصحف ونقصها بحالهم قوله ما دخل
ما في ثقلها بواسطة ان الجسم المادي ثقل في الجملة وابن الثقل من الثقل
بقي ههنا اشكال قوي وهو ان كيف يدعى الاجماع والوفاق على ان ما بين
الدفتين كلام الله مع ان الصحابة اختلفوا في بعض ما بينهما اذ روي ان
سروى ان ابن مسعود المكون الفاتحة والموذنين من القرآن مع انها
اشهر سور واجاب عنه الامام الرازي بان هذه الراوية مختلفة لانه
قد ثبت ان النبي عزم هو الذي تولى جمع القرآن كمن يرويه ما نقل عن ابن
جرير مع منه الانكار في المودتين وان كان يحكم بها من مصاحفه فيقول
انها ليس من كتاب الله واما الفاتحة فتقول لم يذكر قراءة بل لم يكتبها لعدم الحاجة
عنده اذ كتابة القرآن خوف الغوت وعلى وجوب قرائتها بحفظه لكل
مسلم ومنهم من اجاب بان انكار ابن مسعود كان قبل ان يتواتر
عنده والتواتر مما يختلف زمانا واخصا ويزده ما قال الامام روي
ان ابن مسعود كان في الفاتحة والمودتين من القرآن وبقي على انكاره في
زمان من ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ولم ينعوه انني فنقول ان
تواتر عنده ما لم يتواتر في قريب من ثلثين سنة واجاب صاحب الوفاق
على اصل الاشكال بوجهين الاول ان هذا الاختلاف مروي بالاحاد
المعينة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي لا يفتقر
الظن عنده فتلك الاحاد مما لا يلتفت اليه والثاني انه لا اختلاف و
لا شك في قوله على النبي عليه السلام وانما شك في مجرد كونه
قرآنا واعتراضه عليه بان تعريف القرآن وهو النظم المحض المنزل من الله
فعند الاعتراض بالنزول من الله والاعجاز لا يتصور انكاره فثبت
واجب بان القرآن عرّف بالنظم المنزل لا بحجته فلا يكتفى بكونه مجردا
اذ لا يوجب كونه مجردا ان يكون انزاله لا بحجته ولا يلزم من كونه منزلا
من الله وحجته ان يكون قرآنا وجزء من المجموع ونظيره ما ذهب اليه
بعض الانبياء في التسمية انها ليست من القرآن لكنها كلام انزلت للترك
في او ايل السور وقراءة القرآن بل في ابتداء كل امر ذي بال فكان
في قولهم ما بين الدفتين كلام حيث لم يقولوا ما بين ما قرآن بل قالوا كلام
الله فيجاء اليه هذا فان الكلام على هذا التحقيق اعم من القرآن وسبق
الاعم على شيء لا يستلزم صدق الاخص عليه وهو ظاهر فالاجماع على
ان ما بين الدفتين كلام الله لا ينافي الاختلاف في ان بعضها منه ليس

وهو موقوف في حيث الحق على قول والباء
متعلقة بأقرار المحذوف واخذ على الزيادة
وهي اسم تعالى فان معناه والباء للاستعانة
كما في كتب التلم منه

بقرآن هذا لكن يروى عليه ان الاستدلال بالاجماع على انها كلام الله على
كونها من القرآن كان مبني على السامى بينهما فلا يستدل على
تقدير الاعمية **قوله** والوفاق على انبائها من ثبت بمعنى الكتب ولما كان
ههنا محال ان يتوهم انه لم لا يجوز الوفاق على انبائها مع عدم كونها من
القرآن لغرض من الأغراض ضم اليه قول مع المبالغة في تحريم القرآن
اي مما ليس بقرآن فلم لم يكن قرانا لما انفردت على انبائها مع تحقيق تلك
المبالغة حتى لم يكتب لفظة اسمين حتى لا يتوهم كونه قرانا **وابناء** متعلقة
بمحذوف اي الباء في بسم الله كونها من الحروف الجارية التي وضعت
لا فضاء معاني الافعال او شبهها الى ما يليه لا بد من متعلق واذا ليس
مذكور فهو محذوف مقدر في نظم الكلام فان لم توجد هناك قرينة
تدل على خصوص المقدر فيقدر العام ويكون الظرف مستقرا وان وجدت
قرينة الخصوص يقدر الخاص ويقال الظرف **النفوذ** تقريره بسم الله
أقرأ عدل عن عبارة الكشاف وهو اقرار او التولان نذر احدهما في
قوة تقدير الآخر لتراوفا وانما دها معنى والترويد بوجه التفسير المعنى
قوله لان الذي يقرؤه مقرو قال قدس سره هذا بيان للقرينة المعينة
فان حرف الجر وان فتى فعلا بجر معناه الى مجرور كنه لا ينحط دلالته
مطلق الفعل فاجتمع في تفسيره الى قرينة اخرى قبل في صلوح ما ذكره
المصنف ان يكون قرينة معينة نظرا لان الذي يتلوه كوقع عليه القراءة والطلاوة
وقع عليه كثر من الافعال اذ هو موقوف لحدث وموقوف وموقوف
وغير ذلك اقول المراد بالمعقود ما ضربا احتصاص يتعلق القراءة به ووقوعها
عليه وهو التولان فان القراءة اذا اطلقت تنبأ در منها قراءة القرآن بخلاف
ما ذكر من الافعال فاذا قبل لفظت او احدثت او انفتحت لم تنبأ در منه
ان المراد لفظت القرآن او احدثته او انفتحت ثم ان المصنف غير ههنا ايضا
عبارة الكشاف وهي قوله لان الذي يتلو التسمية مقرو الى قوله لان الذي
يتلوه مقرو **وجهه** ان المتبادر من التسمية المعنى المصدرى وهو
ليس بمراد ههنا لان حرف الجر انما دخلت على العبارة المخصوصة فالمعنى
الذي يتلوه اي يقع عقب هذه العبارة المخصوصة وهو قولنا بسم الله فلا
قبل فلا نسب ان يقول لان الذي يتلوه قراءة لان المقصود افتتاح القرآن
بقولنا بسم الله قلت قال قدس سره اجيب عنه بما حمل ان هذه
العبارة المخصوصة يتلوها شيان احدهما من جنسها ويتلو ذكره
ذكرها وهو المقروا على الحمد مثلا والثاني من غير جنسها ويتلو

وجود

وجوده ذكرها وهو التولان وتوكل واحد منها يستلزم تولا آخر فخرج
بتولا اول بينهم الثاني مع الحافظة على التجانس وانما قلنا ههنا لان
تسمية الذاب مثلا لا يتلوها الا الذاب فانه ينبع وجوده ذكرها واما الذاب
فلا ينبع ذكرها لا في الوجود ولا في الذكر فلا يستقيم ان يقال الذي يتلو
التسمية مذبح انتهى واعلم ان عبارة القاضي كونهما موافقة لعبارة
الكشاف في اكثر المواضع انما هو الكثر طرح القاضي ما ذكره شرح الكشاف
سيما السيد قدس سره وقرئوه على وجه يترالى انه من عند انفسهم
وضن ما رتبنا به من ان يفرج بالنقل في مثل هذا الموضع فوه وكذلك
يفر كل فاعل ما يجعل التسمية مبتداء اي كما انما القارى ههنا لفظة
اقرار لجعله التسمية مبتداء للقراءة كذلك يفر كل فاعل فعلا يجعل
التسمية مبتداء له هذا ما يقتضيه ظاهر العبارة يروى عليه ان التسمية
انما جعلت مبتداء للفعل الحقيقي افعى الحديث كما لقراءة والحلول
والاخر محال والمضمر انما هو الفعلي الخوى الدال عليه في الكلام انما يراى
يفر لفظ ما يجعله كذا افاده قدس سره وبتبعه الباقر قبل عليه هذا الاضمار
انما يحسن لو كان المقدر مصدر اقول المراد بلفظ ما يجعله آه اللفظ الذي
يدل على ما يجعله آه ويستيق منه **قوله** وذلك اولى من ان يفر ايدا اي اضمار
كل فاعل ما يجعله التسمية مبتداء له اولى من ان يفر في جميع المواد ايداء
يرد به ترتيب ما اختاره من تقدير خصوصيات الافعال المتأصلة لكل
مقام ويستحق الرد على من زعم من الخوات ان الابتداء اولى يقال
مثلا بسم الله ابتداء القرآن او الحاول او الارحال مستدلا على
ذلك بوجهين الاول ان الابتداء اهم من خصوصيات تلك الافعال
فوجب تقدير اولى والثاني ان فعل الابتداء مستقل باقصد بالتسمية
من وقوعها مبتدأ بها فتقديره او فحق المعنى واستدل المصنف على
ما اختاره بوجه ينقض الخراف عن وجه الاستدلال المذكور وحاصل
ان محذور اعمية المقدر واستقلاله باقصد لا يفيد اولى تقديره بالكم
هناك ما يطابق المقدر ويدل عليه وليس فيما نحن فيه ما يطابق
ابدا ويدل عليه ثم ان النسخ ههنا يختلف في بعضها لعدم ما يطابق
ويدل عليه بمطابق يدل على مطابق فيكون المعنى لعدم شيء يكون
جائعا بين معنى المطابقة والدلالة بان يكون ذلك الشيء مطابقا
لابداء ودلالة على تقديره بخلاف اقرار فان الذي يتلو التسمية كونه
مقروا مطابق اقرار ويدل عليه دلالة ظاهرة وفي بعضها لعدم ما يطابق

وما يدل عليه والمعنى لعدم ما يطابق ابداء ولعدم ما يدل عليه بخلاف اقرأ
فان يتلوها يطابق كونه مقروا ويدل عليه ايضا دالة ظاهرة فان قلت
وقوعها ويدل على ان الذي يتلوها متبوع وفوجد حينها ما يطابق
ابداء ويدل عليه على نحو ما ذكرتم في اقرأ سواء بسواء قلت المراد ما يطابقه
ويدل عليه بحسب خصوص كل محل في رعاية حق خصوصية كل مقام ولا شك
ان محل القرآن شلا من حيث ان فصل القراءة لا يوجد فيه الا ما يطابق اقرأ
ويدل عليه لان الذي يتلوها من هذه الخبيثة هو المقرو لا غير واما كونه متبوعا
فلا اختصاص له بمحل دون محل مع ان الوقوع في حال او كفي قرينة على تقدير
ما يقتضيه تلك الحال لكن وقوعها في النهاية قرينة على تقدير انتهاء وقوعها
في الوسط قرينة على تقدير التوسط وذلك مستبعد وقبل المراد على النسخة
الاخيرة ان لا يطابق تقدير الابتداء موضع من مواضع ذكر متعلق باسم الله
بخلاف القراءة فانها المذكور عند عدم الحذف كما في قوله تعالى اقرأ باسم
ربك فيطابق هذا تقدير اقرأ لا ابداء وكذلك ليس هناك ما يدل على تقدير
الابتداء بان يكون قرينة عليه اذ القرينة ليست الا المقارنة بالفعل وهذه
واعية الى تقدير ذلك الفعل لا الى تقدير الابتداء واما حديث انه كفي قرينة
لتقدير ابتداء الحديث المشهور المستدعي لا ابتداء باليسلة وانه يتبع بالعموم
فضعيف لان الحديث الشريف انما يستدعي التلخيص بها في ابتداء كل
امر ذي بال ولا يستدعي ان يتعلق بالابداء وحديث العموم ايضا ضعيف
لان الابتداء بخصوص ما اذا كان الفعل ذا هوته انصالية لها بداية ونهاية
كالقراءة والحركة والاكل والشرب واما الاثبات كالوصول والاصول
وصابر ما لا هوته انصالية فلا يستقيم فيها تقدير ابداء كما لا يخفى واعلم
ان بعض ارباب الحواشي قال وهو هنا بحث اما في تقدير اقرأ فلا ان
اقرأ اخبار عن القراءة ولا يلزم من تلبس الاخبار عنها بالسمعة
تلبس القراءة اختصارها اذ يجوز ان يكون الاخبار عن القراءة ملتبسا بها
والقراءة بغيرها وكذا لو قد وابتداء اذ هو اخبار عن ابتداء القراءة
ولا يلزم من تقدمها عليه وقوعها في ابتداء القراءة ولا تعلقها بها فالنقد
ان لا يطابق ما قصد القارى ههنا اذ الظاهر ان مقصوده وقوعها
في ابتداء القراءة التي هو امر ذي بال وكذا المسافر مثلا اذ انقطع بها
لا يحسن تعلقه باسافر لانه اخبار عن السفر ومقصوده تلبس الخبر
لا الاخبار عنه وكذا لو كان تقدير باسم الله ابتداء السفر لجواز ان
تلبس الاخبار عن السفر بها وتلبس السفر بغيرها اقول لا يخفى

حال الابتداء

على من انصف ان معنى اقرأ وابداء مثلا احدث القراءة والمسافر
والابتداء واباشرها وان مراد من قال بسم الله اقرأ واسافر
باسم الله اقرأ والسفر ولا يخطئ بالالاخبار عنها بل ربما يمكن ان
يدعى ان بسم الله افعل كذا لا نشاء التبرك والتمن مثل جملة الحمد
وايضاً الاخبار انما هو بالنسبة الى السامع ولا شك ان القارى من
حيث انه قارى لا يقصد ان يخبر السامع عن اقرأ نعم ينضم اقرأ
مثلا الاخبار عن القراءة على تقدير عدم نقل اي الا نشاء لكن ليس ذلك
معنى حاق اللفظ لا تقتصر ان معنى الفعل مركب من ثلثة امور الحديث
ونسبة الى الفاعل المعين او زمان ذلك الحديث المنسوب قوله
او ابتداء الى الح عطف على قوله ابداء اي اخبار اقرأ ههنا كما هو اولى
من اخبار كذلك اولى من اخبار ابتداء بالمصدر المضاف الى
ياه المتكلم لزيادة الاخبار فيه اي وجه الاولية ان في تقدير المتعلق
مصدرا مضافا لزيادة الاخبار ليست في تقدير اقرأ لان مجرد تقدير
ذلك المصدر وجعل الباء متعلقة لا يعني لانه يكون تركيبا تقيدها بال
لا بد من تقدير ركن آخر لتمام الكلام مثل حصل وحاصل بخلاف الفعل
فانه يتم به الكلام ولا يحتاج الى اخبار امارا ولا يجوز ان يكون ابتداء مبتدأ
وبسم الله خبره كما توهم اذ يمنع ان يتعلق الظرف بابتداء بل يكون
مستفرا ويجوز ان يكون المعنى ان الخدوف تقدير ابداء وهو عدم
ما يطابقه ويدل عليه مخرج في تقدير المصدر ايضا مع زيادة امره اخبار
ركن آخر للكلام سوى اخبار ذلك المصدر وافيد انه يجوز ان يجعل
زيادة الاخبار دليلا ولوية اخبار اقرأ من اخبار ابداء لان محصل الثاني
ابداء في القراءة بسم الله هذا كلامه اقول ان مراد ان يجوز ذلك
الجعل في عبارة المص فلا مجال له فيها وهو ظاهر وان اراد ان يجوز ذلك
في نفس الامر مع قطع النظر عن عبارة المص فيرو عليه ان محصل الاول
ايضا اقرأ مستفنا او بترك باسم الله كما صرح به المفيد قبل هذا بسط فاعلم
ان محصل نية على ان الظاهر ان محصل الثاني اوقع البداية بسم الله من
غير تقدير قولنا في القراءة وتقدم الممول ههنا اوقع بريد بيان وجه
تقدير العامل ههنا مؤخر المستلزم لتقديم الممول الذي حقه التاخير مع
ان الواقع في بعض صور ذكر العامل هو تقديم العامل على ما هو الاصل
كقوله تعالى اقرأ باسم ربك قوله ههنا اي في السمت الواقعة في اوال
السور الكريمه احترامه عن مقام يكون فيه تقديم العامل اولى كما في اقرأ

باسم ترك لان الاسم هناك فعل القراءة فلذلك خرج بها وقد تمت لا
الابتداء باسم كافي البسطة ومعنى قول اوقع انزبتا وقعا عند السمع
من تقديم العامل فانه وان كان فيه اصل الوقع بناء على ان من قال اقر
بسم الله فلذلك الله على تلبس فادته باسم الله يحصل له وقع في قلب السامع الا
ان الواقع الحاصل على تقدير تقديم المفعول انزبتا وسبب وجهه
كما في قول تعالى بسم الله مجربا ومربها قال المص في تفسير هذه الآية
الكريم متصل بركبوا حال من الواو اي اركبوا مسبحين لله او قائلين بسم
وقت اجرائها وارسلها او مكانها على ان المجري والمرس للوقت او
المكان او المصدر والمضاف محذوف كقولهم آتيتك خفوق النجم
وانتصابها باقدراها حال لا يجوز رفعها باسم الله على ان المراد بها
المصدر او جملة من مبتدأ وخبر اي اجراؤها باسم الله على ان بسم الله
خبر او صلة والخبر محذوف انتهى فالآية انما يكون مقبولا لما نحن فيه
على الوجه الاخير اعني ان يكون بسم الله صلة اي متعلقة بالمصدر
الخبر محذوف واما على سائر الوجوه فلا في قال ان هذا الكلام
متبني على ان يجعل قول تعالى بسم الله خبر الجملها فقد وهم
لان الظرف ح يكون مستغفرا والعامل محذوف فلا يكون معمولا
مقدما للمصدر نعم يكون تنظيرا لما نحن فيه من حيث ان في كل منها
تقديم ما حقه التأخير مع قطع النظر عن كونه معمولا او غيره واما ان
مفعول المصدر لا يتقدم عليه فعلى تقدير كونه مصدرا يكون مبتدأ قديم
عليه خبره كما توهم البعض في مخالفة ما جوزه المص من كونه صلة للمصدر
يرد عليه ان الحق جواز تقديم مفعول المصدر عليه اذا كان ظرفا لانه
ما يمكنه راجحة الفعل **في** لانه اهم تعليل لقوله اوقع والتقدير راجع
الى المفعول ونظم الدليل هكذا المفعول ههنا اهم وكل ما هو اهم تقديمه
اوقع فتقديم المفعول ههنا اوقع ثم ان المص حيث انتهى بقوله لانه
اهم ولم يبين او الالهية اراد بالاهمية بحسب اعتناء المتكلم فان
ذكر الله نصب عين المؤمن وبه يطمئن قلبه فمن قول لانه اهم لان
المفعول ههنا وهو اسم الله نصب عين المؤمن لا يخطئ بغيره شي الا وقد
خطر بقلبي واما ما ذكره الشيخ عبد القاهر من انه لا ينبغي ان يقال
قدم لانه اهم من ان يذكره كان اهم فانما هو في الالهية المطلق الشاملة
كما فعل في الكتابات حيث عكس الالهية بالدلالة على الاختصاص فالتخالف
بين كلامي القاضي والكشاف لا خلاف النظريين ونظر المص ارق لانه

جمل

جمل
الدلالة على الاختصاص وجها مستقلا للتقديم لانه لاهية **في** **و** **اول**
على الاختصاص ههنا مع ما عطف عليه من قول وادخل في العظيم
واو في الوجود معطوف على قول اوقع فيكون تقديم المفعول محذوف بوجه
اربعة ولا يحسن عطفه على قول اهم ليكون الا وفعلة معلقة بربوة اوجه
لان العطف عليه وان كان قريبا لفظا الا انه بعيد من حسب المعنى لان
الضمير في لانه راجع الى المفعول لا الى التقديم كما عرفت فيكون المعنى فلان
المفعول اول على الاختصاص وادخل في العظيم واو في الوجود وعلوم
ان الموصوف بهذه الصفات انما هو تقديم المفعول لا المفعول نفسه الا ان
يقيد كل من المعطوفات بقولنا باعتبار تقديم وجه ولان التقديم على
اه اختصاص على ما بينه قدس سره هو ان المشركين كانوا يسبوا ون
في افعالهم باسماء الهتهم فيقولون عند الشروع باسم الآلات والعزى و
كان هذا التقديم منهم لمجرد الاهتمام الناشئ من قصد التبرك والعظيم
الا اختصاص اذ لم يكونوا ينعون التبرك باسم الله بل كانوا يجهلون به
ايضا فوجب على الموحدان ان يقصد بعبادته قطع شراكة الاضام كجلا نوحهم
من تجويز الابتداء باسمائها فيكون قسرا فراد لانه يعني فيه توهم الشراكة والتعجب
اعتقاد الشراكة انتهى واما ادلة المشورة بتحقق اصل الدلالة على الاختصاص
في صورة تقديم العامل ايضا هو ان التخصيص لا يتم لتقديم المفعول غالبا على
ما صرح به بخلاف العامل فانه قد يعرض له الدلالة على التخصيص باعتبار
ما يقارنه من العوارض كالنعيد واواة المحر فالدلالة المقام فدالة
تقديم المفعول عليه كونه لازما لا قويا واظهر من دلالة تقديم العامل
عليه لعدم لزومه وتوقفه على ما يحقق من الامور الخارجة قول وادخل
في العظيم يعني ان مجرد ايقاع القراءة باسمه وان كان له دخل في تقديم
الآية المجري العرف على تقديم الاشراف فلا شرف كان في تقديمه فزيد متغلبة
في العظيم **في** **و** **اول** **في** الوجود اي تقديم المفعول اوفى لما عليه الوجود
في نفسه وتبين بقوله فان سمعنا على القراءة اي في الوجود
لان سماء كونه واجب الوجود المقتضى كونه قدما مقدم على جميع المكنات
وامم المقدم مقدم فاسم تعالى مقدم على القراءة التي هي ايضا من جملة المكنات
فلو قدم في اللفظ ايضا لكان الوجود السفلي على وفق الوجود في نفسه
وفي صورة تقديم العامل وان كان موافقا ايضا بوجه ما لا عليه الوجود
كونه مقدما على القراءة وغيره مما شرع فيه بعد البسطة الا انه مؤخر من
الفعل ايضا وقد يقال في التفصيل في هذا المقام مسئلة عن الزيادة

في قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم
في قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم
في قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم

ومستعلة بمعنى اسم الفاعل فتجف مونة التوجبة فتستقر **قوله** كيف وقد جعل
الآلة لها إشارة الى ما يدل على تقدم اسمه تعالى على القراءة ولا تظاهر
اي كيف لا يكون اسم تعالى مقدما على القراءة وقد جعل الآلة لها بناء
بناء على ان البناء لا يستعانة والآلة مقدمة في الوجود على ما هي الآلة لانها
يستعان بها في ايقاعه قبل لا يصح جعل اسم الله الآلة لقراءة الفاخرة عند
من يجعل بسم الله جزء من الفاخرة كما اختاره المص اوجب بان الآلة
ليس لفظ اسم الله بل ما يصدق عليه مفهوم اسم الله وهو الاسماء المحنى
او المستعان به هو الذات كما افصح عنه قوله تعالى واياك نستعين
وسيجي لهذا زيادة تحقيق وانيد في الجواب ان المراد انه الآلة لقراءة
ما يتلوه وكونه جزءا من الفاخرة لا ياتي في جعله الآلة لقراءة ما بعده انتهى
وهو كما ترى **قوله** من حيث ان الفعل لا يتم اه إشارة الى دفع ما يتوهم من
ان جعل اسم تعالى الآلة يستلزم التبعية والابتداء فينا في التعظيم و
الاجلال وحاصل الدفع ان الآلة كما يستلزم التبعية يستلزم كونها موقفا
عليه والمخوف ههنا هو هذه الجملة فلا منافاة **قوله** لقوله عليه السلام كل
امر ذي بال تعيل لقوله ولا يعتد به شرها واما ان الفعل لا يتم بدونه
فلا يحتاج الى تعيل لان ملاحظة مفهوم الآلة كافية في ذلك بغير معنى
الحديث الشريف ان كل امر ذي شأن وشرف لم يبدأه ذلك الامر
حين ابتدئ باسم الله فهو ابتداء اي ناقص لا يعتد به وقد يروى بدل
الابتداء قطع ولا جذم والمراد من الكل واحد وهو النقصان وقد
البركة وقد يتوهم ان الابتداء بقولنا بسم الله ليس ابتداء باسم الله
بل ابتداء بالياء ولفظ ايم وليس شئ منهما اسما لله تعالى واجاب عنه
قدس سره بان تصدير الفعل باسم الله لا يكون الا بذكر اسم الله ويقع على وجهين
احدهما ان يذكر اسم حاض من اسماء كلفظ الله مثلا والثاني ان يذكر
لفظ دال على اسم كما في التسمية فان لفظ اسم مضاف الى الله يراد به اسم
كنى لا بخصوص بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد ان البركة او الاستعانة
بجميع اسماء واما البناء فهي وسيرة الى ذكره على وجه يروون بجعل مبتدأ للفعل
فهي من ثمة ذكره على الوجه المطلوب انتهى فتصدير الفعل وابتدائه باسم
يدل على ان المراد ذكر اسم الله باحد الوجهين فلذا لم يدرج المص لفظ المذكور
ههنا كما ادرج صاحب الكشاف حيث قال حتى يصدر بذكر اسم الله
تفريحا بالمراد فان قلت فوجه ترجيح الوجه الثاني على الوجه الاول قلت
سيجي وجهه في كلام المص حيث قال وانا قال بسم الله ولم يقل بآه

قوله

قوله وقيل الباء للمصاحبة عطف ما ينهم من قوله وقد جعل الآلة لها فاع
ينضم كون الباء لا استعانة كانه قال الباء لا استعانة وقيل للمصاحبة
فاشارا ولا الى ان المختار عنده كونها للآلة حيث لم يصرح بها بل ساورها
ساق الامر المقرر المفروغ عنه واكتفى بدلالة الحديث الشريف عليه
لا يدل على ان الفعل بدون التسمية وان كان موجودا لكنه لعدم
الاعتداد به شرها كالمعذور فثبتها الى الفعل كنسبة العلم الى الكتابة
فكما ان الكتابة بدون القلم لا توجد كذلك الفعل بدون التسمية لا يوجد
الا ان الاول لا يوجد وجودا حقيقيا وما عني فيه لا يوجد وجودا
شرعيا ثم مريض القول بكونها للمصاحبة كونه خلاف ما يدل عليه الحديث
ففيه تعريض على الكشاف ايضا حيث سرح كونها للمصاحبة لانه قال بعد
ما جوز الامرين وهذا الوجه اعرب واحسن وبينه قدس سره فقال في
اما انه اعرب اي دخل في لغة العرب وافصح واين فلان بارة المصاحبة
واللازمة اكثر استعانة لاسن بارة الاستعانة لا سيما في المعاني وما يجري
مجيها من الاقوال واما انه احسن اي اوفق لمقتضى المقام فلو جوه
الاولى ان البركة باسم الله تادب وتعظيم له بخلاف جعله الآلة فانها
مبتدئة وغير مقصودة بذاتها الثاني ان الابتداء المشتركين باسماء التسم
كان على وجه البركة فينبغي ان يرد عليهم في ذلك الثالث ان الباء اذا
همت على المصاحبة والمعينة كانت اذ لعل على ملازمة جميع اجزاء الفعل
لا سم الله منها اذا جعلت واحدة على الآلة الرابع ان البركة باسم الله
معنى مكشوف بنهم كل احد من يتبدى به في امور والناس وقيل
المذكور في كونه الآلة لا يتبدى اليه الا بنظره وبقى الخامس ان كون
اسم الله الآلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركة فقد مرجع
بالآخرة الى البركة وليس في اعتبار زيادة معنى يعتد به انتهى
والناظرون فيه افرقوا الى محجب ومعتز في فطوتوا الكلام بطولها
يكاد يتبع عن الاحاطة فاعرضنا عنه مخافة ان يفضي الى المالة **قوله**
والمعنى اي معنى قولنا بسم الله على تقدير كون الباء للمصاحبة مبتدئا
باسم الله اقراء اي اخرا ملتبسا باسم الله على وجه البركة فقوله مبتدئا
كالبيان ان التلبس على وجه البركة لا بيان متعلق الباء فان الباء
سواء كانت للآلة او للمصاحبة انما تتعلق بالقراءة ولكن المقصود
في كل منها ان يتوسل اليها ببركة الاسم الشريف والمرجع هو البركة كما
اشارة اليه قدس سره **قوله** وهذا هو الاسم الشريف والمرجع هو البركة

او ما بعده الى اخر السورة مقول على السنة العبادية اه او هو صاحب الكنف
هذا الكلام جوابا عن السؤال في حق الوجه المختار عنده من كون الباء
للمصاحبة حيث قال بعد ما روي بقوله وهذا العراب واحسن فان قلت
كيف قال الله تعالى بسم الله اقرأ قلت هذا مقول على السنة العباد
الى آخره ولما كان ساق هذا الكلام موهما لا اختصاصا من السؤال بالوجه
المختار عنده وكان السؤال متوجها على الوجه الاخر ايضا لان الاستقانة
ايضا لا يتصور منه تعالى الا بان العباد ساق المعنى كلامه على نحو لا يروم
الاختصاص بوجه دون وجه حيث اورد وجهه مستأنفا لدفع السؤال
ولم يفرقه على ما نقله بقوله قبل كما فعل في الكنف فان قلت في كلام المعنى
ايضا ما يروم اختصاصا بالوجه الاخير حيث قال ليعلم كيف يترك
بسمه فعلى ما ذكرت من عدم الاختصاص كان الظاهر ان يقول ليعلم كيف
يستعان او يتبرك قلت قد نقلنا عنه قدس سره ان يرجع الاستعانة
باسم الله وجعله الله للفعل بالاخيرة الى التبرك وقال ههنا ايضا في اصل
الحاشية قوله كيف قال الله تعالى بسم الله اقرأ تفريع على الوجه
المختار وان كان السؤال متوجها على الوجهين ثم كتب في الحاشية بل
يجوز ان يكون متوجها على الوجه الاول ايضا لانه يعمى التبرك انتهى
فمن قال قول المعنى هذا او ما بعده من مقول قيل هو جواب على ما يقال
كيف قال الله تعالى بسم الله اقرأ كما يظهر من النظر في الكنف وقد
ضيق ما قصده المعنى بتغيير أسلوب الكنف من عدم اختصاصا
السؤال بالوجه الاخير ثم ان صاحب الكنف يشك في كونه مقولا على
السنة العبادية بان يقول الرجل الشكر على لسان غيره وبما اذا امر
انسان ان يكتب رسالة من جهة الى غيره فانك كتبت كسب هذه
الحرف وانا تفعل على لسان امرئ **قوله** كيف يتبرك باسمه قال قدس
سره اي باق عبارة يتبركون فلا يرد ان ذلك تعليم للتبرك باسمه لا تعليم
لكيفية انتهى وتوضيحه ان قولنا كيف يتبرك سؤال من كيفية التبرك
والواقع في تعليم الجواب اعني قولنا باسم الله انا يصح جوابا عن نفس التبرك
باسم لا عن كيفية فلا بد ان يعتبر العبارة ويعرف الكلام عن السؤال من
الكيفية الى السؤال عن العبارة ثم ان علم العبادة بانه كيف يتبرك باسمه حصل
من قول **بسم الله الرحمن الرحيم** وبانه كيف حمد على غير محصل من
قول الحمد الى قول **اهدنا الصراط المستقيم** الى اخر السورة **قوله** وانا كسرت ومن حق

الحروف المفردة انما تفتح اي انما كسرت الباء في بسم الله مع انها من الحروف
المفردة ومن حق الحروف المفردة ان تفتح فمن حق الباء ان تفتح اما انها
من الحروف المفردة فبانه ان الحروف تطلق تارة على ما يتركب
منه الكلمات وتسمى حروف المباني وحروف الهجاء وتطلق تارة
على يقابل الاءاء والافعال وتسمى حروف المعاني لكونها موصوفة
بأثر المعاني وهي تنقسم الى مفردة وهي ما جاء على حرف واحد كالباء
والآم والواو والكاف ومركبة وهي ما جاء على حرفين فصاعدا
يكن والى وليست وكان وانما ان من حق الحروف المفردة ان
تفتح اي تبني على الفتح فلان الحرف مبني الاصل والباء لعدم
اختلافه يتعاقب العوامل كان الاصل فيه الكون للفتحة فان الهم
بالخفيف اولى وايضا لما كان البناء متقابلا لا عراب الذي اصله
ان يكون وجوديا لكونه اثرا للعامل وعكسا للمعاني كان اصله
ان يكون عدليا لما نفى في محله ان اشدا اقسام التقابل تقابل الالحاق
والعكس وان المناقاة فيما عداها تابعة لما فانها ولما تعذر
البناء على الكون في الحروف المفردة لانها من حيث انها كلمة راسخة
مطلقة لوقوعها في ابتداء الكلام وقد رقتوا ابتداء بالاسم لمحقها
ان تبني على الفتح الذي هو اخت الكون في الفتحة وان كانت
الكسرة ايضا اختاره في قرب المخرج لانها ادوات كثيرة الدور على
الاسنة فاستقلت **الاخف** لا اختصاصا بلزوم الحرفية والمجرى
لقوله وانا كسرت لا نقول ان تفتح فالمعنى عدل في ابتداء التجارة عظامه
الاصل من البناء على الفتح الى الكسرة اختصاصا بلبزوم الامرين
الحرفية والمجرى فاضافة الزوم الى الحرفية والمجرى ان جعلت من اضافة
المصدر الى المفعول بمعنى انها مختصة بكونها لازمة للحرفية والمجرى كانت الحرفية
المجرى لازمة فلابد ان يحمل الزوم على مصطلح الحكماء لانه يستلزم ان لا يحقق
الحرفية والمجرى بدون ابتداء لا متاع وجود الزوم بدون الزوم وان جازا
للعكس والالزام بطيخ ان يحمل الزوم على المعنى العرفي وهو عدم
مفارقة معناها بمعنى انها لا يوجب جددها يقال لزم فلان بينه اذا لم ينفرد
ولم يوجد في غيره ومنه قولهم ام المتصلة لازمة لهزة الاستفهام اي لا يوجد
بدونها وكون معنى قوله لا اختصاصا بلزوم اه لنفردا واسما زجها من بين
الحروف المفردة بعدم مفارقتها عن الحرفية والمجرى وعدم وجودها بدونها تكون

الباء واخذ على النقص كافي واخص بواو وان جعلت من اضافة المصدر الى فاعله بمعنى انها مختصة بكون الحرفية والجزمين لها كانت الباء ملزومة لها فيجوز حمل الزوم على مصطلح الحكماء لان الحرفية والجزمين لهما بقاء يتبع وجود الباء بدون الحرفية والجزم وان تحققت الحرفية والجزم دون الباء على ما هو شأن الاسماء الا هم واه اختصاص ايضا بمعنى الاستبعاد ثم جئنا مقدمة اخرى مطوية وهي ان كل من الحرفية والجزمين يناسب الكسر فنظم الدليل هكذا الباء في الحرفية والجزمين يناسب الكسر فالباء تناسب الكسر فلذا كسرت الباء المقدمة الاولى فضا حرفة لان الباء لم يجرى الا حرف جرم بخلاف سائر الحروف فانها قد جري اما كاتين في النحر واما المقدمة الثانية فوجه مناسبة الجزم الكسر حصول التوافق بين حركة الباء وبين اثرها واما وجه مناسبة الحرفية الكسر فلاقتناء الحرفية السكون والكون الكسر اختلا للسكون وكون الساكن اذا حركت حركت بالكسر ثم ان مجموع الحرفية والجزمين دليل واحد لكل واحد منها فلا يرد النقص لو او العطف وقاية الاخرتين للحرفية ولا يكافى التثنية الاخرتين للجزمين بقى النقص بواو القيم وتارة لوجود مجموع الزومين في كل منهما واجيب عنه بان علمها بنبأ الباء فكان الجزم ليس اثر لها **قوله** ولا م الاضافة هي الام الجارة فان الحروف الجارة بمعنى حروف الاضافة ايضا كونها موصولة لا فضاء معاني الافعال الى الاسماء والافضاء الاضافة **قوله** واخذ على المظهر قبحه لانها اذا دخلت على المضمرة كانت مفتوحة لان الفرق بينهما وبين لام الابتداء حاصل بجوهر المدخل عليه فان لام الابتداء لا تدخل الا على المرفوع فالضمير بعد ما لا يكون الا منفصلا بيل لئلا يخلو لام الاضافة فان الضمير بعد ما جزم متصل واما لام الاستيعانة ولام النجيب ولام التهديد فهي وان كانت واخذت على المظهر كونه واقع موقع المظهر اعني كاف او عوك ولذا افتحت **قوله** لتفضل بينهما وبين لام الابتداء هي الام المفتوحة الواحدة على الجراء الا ولين الجدة الا سمية مبتداء او خبر او معولا الخبر او على خبر ان او اسم اذا فضل بينه وبينها او بينهما اذا كان معولا للخبر لا مطلقا وبشرط ان يكون الخبر الذي يدخله الام اسما او مضارعا او اضماعا قد او غير متصرف ولا يكون متفعا فان قلت فلم لم يعكس مع ان الفرق حاصل ايضا قلت اثر لام الاضافة لما كان خبرا ناسب ان يكون مكسورة لتوافق حركة العامل اثره من الاسماء التي قد فت الجازية بفتح الهمزة جمع مخففة بفتح الهمزة وفتح الجوزة وهو الآخر فاصل اسم متوكلين اليك نصف او موصوفها كعقوا ثم ان المص عدل جرمنا عن

الله

عجزة

عجزة

الكشاف حيث قال الاسم احد الاسماء العشرة التي بنيت او اليها على السكون لان اختصار الاسماء التي بنيت او اليها على السكون في العشرة عشر مقطع حتى ان صاحب الكشاف طرح في المفصل بانها احدى عشرة وهي ابن وابنة وابنم وابنان وابنتان وامراء وامراء واسم واست وامن الله وايم الله وايضا كل مصدر كان بعد الف فعله الماضي اربعة احرف فصاعدا مثل احمر استخرج يبنى اوله على السكون **قوله** كسرة الاستعمال اي لا لعلته موجبة للحذف والا لكان الحرف الاخير منقولا لا مستقيا فيكون محلا للاعراب فلا يقع جريان الاعراب على ما قبل ولهذا يكون اعراب تعد بربا كافي عصا واما اذا حذف الجدة التحفيف الذي يقتضيه كثرة الاستعمال كان منبئا وبصير ما قبل محلا للاعراب كبذ ودم واخ واب **قوله** وبنيت او اليها على السكون يعني لم تحذف نفس الاو ايل كالا واخر لئلا يلزم نزلة الاله في الكلمة لجود التحفيف بخلاف حركتها وابقاها على السكون لتكون مخفوفة بالتحفيف بلا لزوم محذ ورزيادة الاله في **قوله** واخذ عليها ابتداءها حمزة الوصل عطف على بنيت اي اذنت حمزة الوصل على تلك الاو ايل حال كونها واقفة في الابتداء ولم تحذف بان يقول واخذ عليها الهمزة بل اضاف الهمزة الى الوصل ليشعر بسقوطها في الدرج فلا ياتي في التحفيف المطلوب من حذف الاله جازم وتكون الاو ايل **قوله** لان من ذابهم ان يبتداء بالمتحرك ويقعوا على الساكن لتقليل لقوله واخذ عليها اه قال قدس سره التحليل بذلك دون الاستماع اشارة الى جواز الابتداء بالساكن وهو الحق ومن قال باستماع لا يسمع منه الا حكاية عن سانه نعم يتبع الابتداء بالمدات الا ان ذلك لذواتها لا لكونها انتهى ويتبع قدس سره في ذلك الساكن حيث قال في قسم الحرف من الفتح التزام تحريك الفاء اما لا شاع سكونه عند بعض اصحابنا او لا الى الكلفة عند آخرين وهو المختار واما استماع الابتداء بالالف والياء الواو المتدين فلذواتها عندى ودعوى استماع الابتداء بالساكن فيما سواها حقا غير مدغم ومدغم ممنوعة اللهم الا اذا حكيت عن ساكن كمن ذلك غير وجه بعد عليك انتهى وتام تحقيق هذا البحث ونقصه في شرح المواقف فليطالع ثم بقى انه لا يمتنع الابتداء بالسكون فلم يجرى ذابهم على الابتداء بالمتحرك والوقف على الساكن فينبغي صاحب الكشاف بقوله سلامة لغتهم عن كثرة وبثاعة وتوضيها على غاية من الاحكام والرفاهة قال قدس سره الاول حلة لا ابتداء بالمتحرك

بل التقى بخلاف حركتها وابقاها على السكون لتكون مخفوفة بالتحفيف بلا لزوم محذ ورزيادة الاله

دون الكن اذ في الابتداء بالكن كنه وعنى في اللسان وشاعة
 اى اخذ بالخلق والثاني علة للوقف على الكن دون المتحرك لان
 الوقف كالزراع من البناء وانما يكون بالافق فيه ولا اضطراب فغاية
 الاحكام والرهانة يقتضى ان لا يتوقف على المتحرك لان الحركة تنقل الوقف
 وتخرج عن محله كما يشهد به الوجدان **والله** ويشهد له تغيرهم وفي بعض
 النسخ تغيره على ان يكون المصدر مضافا الى المفعول اى يدل دالة
 ظاهرة على كون الاسم من الاء المخذوفة لا يجوز لاجد ولة الاء
 كاذب اليه الكوفون تغيرهم اى تحويلهم اياه الى امثلة مختلفة لا تفتح شي
 منها لا بعد جعل اصل اسم موالا وما مثل تحويله عند قصد الجمع الى اسماء
 واسمى كلامها جميع اسم الا ان الثاني جمع الجمع لا جمع اسماء جميع اسم
 مرجع في القاموس ومثل تحويله الى سمي بغير السين وفتح الهم عند
 قصد تصغيره ومثل تحويله الى سمي عند قصد بناء الفعل الماضي المسند
 الى ضمير المتكلم او مخاطبة فلان كان اصل اسم وماعلى ما ذهب اليه الكوفون
 جمع على او سمي وصغير على وسيم وبني الفعل الماضي المسند الى خبر
 البارز على وسيم لان كلا من التصغير وجمع التكسير يرد الاشياء
 الى اصولها وكذا في بناء الفعل الماضي المسند الى البارز يظهر الاصل
 طرفا بعد الف وكذلك اسمى اصل اسميو سمي اصل سمي وسميت
 اصل سموت قبلت الواو في الكل بالظرفها ووقعها رابعة عنى ما
 تقرير في محله **والله** ويجي سمي كدى لغة فداى وما يشهد لما ذكره
 سمي على وزن هدى حال كونها لغة في الاسم فانهم قالوا في الاسم
 خمس لغات اسم بكسر الهمزة واسم بضمها واسم بكسر السين وسم بفتحها و
 سمي على وزن هدى فاصل سمي قبلت الواو والفاء فيهما وانتفاع ما قبلها
 فانقضى الالف والسين مخذفت الالف ووجه شهادته ان
 الناقص لا يعنى لغة في المثال فعلم ان اصل ناقص **والله** اماك
 اى تماك سمي اى اسماء ببارك والاسم المبارك ما يتفاد به وتبر
 مثل محمد ومحمد وبارك اترك الله اى اختارك الله هذه اسم
 المبارك ابارك اى كاختارك به نفسك والالف لا شيع
 لتجانب قول مبارك **والله** والقلب بعد ترسيم لما اجاب به الكوفون
 عن التكمات المذكورة للبرين حيث قالوا ما ذكرتم من الجمع و
 التصغير وغيرهما لا يدل على ان اصل اسم موالا كما ذكرتم اذ يجوز

نقل عن صاحب الفتح انه قال زانف دعوى انتاج الاسماء بالسن
 فها هو حرف الله والى منه التهم
 كنى ذلك غير مجد عليك انتهى

ان يكون اصل وسم فاجز الواو الى الاخر فصا سموهم جمع وصغر وضع منه
 ثبت يسم بعد قلب الواو عن مكانه الاول الى الاخر وسبق قلبا مكانا
 ومع قيام هذا الاتصال لا يتم الجزم بان اصل سموهم والاسم الذي لا يرجع
 وحاصل التزيف انه احتمال بعيد لكونه خلاف الاصل لان الاصل
 في كل كلمة ان تثبت كل حرف منها في مكانها فلا يعدل عن الاصل الا بضرورة
 واجبة ولا ضرورة مع وجود الوجه الصحيح ومع بعده غير مطرد ايضا
 في جميع تغيرات الكلمة فان التصغير وجمع التكسير وان الشئ الى اصله
 فلا يتصور فيها مخالفة الاصل فالترجى هو **والله** واشتقاق من السمو اعطف
 على قول من الاسماء التي حذفت اعجازها اى الاسم عند البعدين من
 الاسماء المخذوفة الاعجاز ومشتق من السمو كالتلو وزنا ومعنى فان قلت
 كونه من تلك الاسماء يدل على ان اصله سمي بالتخفيف وكسر السين او غيرها
 كابن اصله بنو قينا في كونه مشتقا من السمو المشتد لان المشتق منه اصل
 للمشتق قلت الاصل اعم من المشتق منه ومادة الاشتقاق الاصل الاعلى
 فان قوم مثلا اصل بحسب الاعلال لقام وليس اصلا بحسب الاشتقاق
 بل اصل الاشتقاق هو القيام لان الفعل مشتق من المصدر كما يصدق
 ان اصل قام قوم وان قام مشتق من القيام كذلك يصدق ان اصل
 اسم سمو بالتخفيف وان اسم مشتق من السمو بالتشديد فلا منافاة و
 قس على هذا قوله واشتقاق من السمو عند الكوفيين فانه لا ينافي كون
 اصله عندهم هو **والله** لانه رفعة للمسمى وشعاره بيان لوجه المناسبة
 المعنوية المصطنعة لجعل الاسم مشتقا من السمو بمعنى العلو والرفعة والمزاد
 انه سبب لرفعة المسمى وزينة له من حيث ان مالا اسم لا يبعث بشيء
 ولا يقد شيا كما يقال لمن لا يلتفت اليه ولا يقيد بشيء فلا اسم له
 ولان الشعار ينفع الشين وكسرهما يلى الجسد من الثياب وهو ما
 يزينه وزينة الموهوب وكونه في العداد وقد يطلق على العلاقة وليس
 بما يدل المراد ما ذكر فلا يرد ان الشعار يتناسب الوسم فالمناسب ذكره
 معه ثم ان المراد بالاسم المذكور معناه التقوى الشامل للفعل والحرف
 ايضا لا ما يقابل الفعل والحرف فانه صطلح النجاة **والله** ومن السمو
 كسر السين بمعنى العلاقة معطوف على قوله من السمو واشتقاقه عند
 الكوفيين بمعنى ان اصل الاشتقاق في السمو بتحويل الناء عن الواو
 المخذوف فبعد نقل حركتها الى ما بعده فان اصل السمو وسم بكسر
 الواو فنقلت كسرة الواو الى السين ثم حذفت وعوضت عنها

تقل في الاسم الزهني انه من هذا الخلاف فتم وقال ان الاسم مشتق
 من السمو معنى وهو قول اهل السنة السمو بمعنى العلو والرفعة والمزاد
 في احواله وسم قال ان الاسم مشتق من السمو كالتلو وزنا ومعنى فان قلت
 في الاول لا اسم ولا صفة فلا خلق الخلق حيلوا كمالا وصنفا فذا
 انما هم في اسم ولا صفة وهو قول المعتزلة وهو قول المعتزلة
 وهو اصل خطأ زعمهم بحسب الزمان

شعار

الكن

التاء فصارت **قوله** وأصل أي الاسم بحسب الاعلال عندهم ومن
 بفتح الواو وحذف الواو لكثرة الاستعمال الموجبة للتخفيف
 المتعدي المحذف ثم عوضت عنها حمزة الوصل لئلا يلزم الحذف
 الكلمة وكسرت لأنها تزداد سائلة والساكن إذا حركت حركت
 بالكسر **قوله** ليقل اعلاله يعني ان الكوفيين انما جعلوا اصل اسم وسما
 بالتخفيف كما فعل البصريون ليقل اعلاله فان الاصل عدم الاعلال
 والقلة تناسب العدم ووجه قلة الاعلال ان اعلاله على تقدير
 كون اصله سوا محذف الواو واسكان السين وتوقيض حمزة
 الوصل في اوله عما حذف في اخره واما على تقدير كون اصله
 وسما فلا حاجة الى الاسكان لكون السين ساكنة فنزل ليقل
 اعلاله لعله لجعل اصل اسم الوسم وجوز ان يكون علة لتوقيض
 أي عوض الهمزة من الواو ليقل اعلاله أي تغييره لان اصل المحذف
 يوجب نقصان في اجزاء الكلمة وحذف هذا الحرف يوجب نزول
 خصوصية المحذوف وبالتوقيض يجبر النقصان فيقل التغيير بخلاف
 ما اذا جعل اصله سوا فان زيادة الهمزة هناك كان لرفضهم الاستدلال
 بالساكن لا لتوقيضه انما يجوز ان يكون علة لقوله من الهمزة ويكون المراد
 قلة الاعلال بالنسبة الى كونه من السوا اذا اعلال على الاول في اول
 فقط وعلى الثاني في اول واخر معا فاول فيه نظر اذ على الاول
 ايضا في اخر اعلاله كما لو حذف التاء الا ان المحذوف من السوا
 الحرف الاصل من الهمزة الزايد المعوضة عن الواو المحذوفة
 في الاول ثم انك قد عرفت ان الاصل الاعلال في الهمزة هو الوسم
 بكسر الواو فاشتقاق الاسم من الهمزة يؤول الى اشتقاقه من الوسم
 بالكسر وهذا يوافق قول من قال ان الاسم مشتق من الهمزة
 عندهم كالحص وبين قول من قال انه عندهم مشتق من الوسم بالكسر
 فخلاصة الكلام وزبدة المرام في هذا المقام ان الاسم عند كل من
 الفريقين اصلان اعلالي واشتقاق فاصل الاعلالي عند البصريين
 سمي بالتخفيف والاشتقاق سمي بالتشديد وعند الكوفيين اصل الاعلالي
 الوسم بالفتح والاشتقاق الهمزة التي اصلها الاعلالي الوسم بالكسر فاصل
 الاشتقاق عندهم بالهمزة هو الوسم بالكسر **قوله** لم تعهد داخدا على ما حذف
 صدره في كلامهم أي لم تعهد توقيضها في الاول عما حذف في الاول
 ايضا واما الذي عهد في كلامهم توقيضها في الاول عما حذف في الاخر

كابن ابي عمير حذف كلامهم توقيضها في الاول عما حذف في الاخر
 الواو في الآخر وعوضت عنها حمزة الوصل في الاول واما حذف صدره
 فالذي عهد فيه ان يعوض عنه التاء في الآخر كعدة ونزلة وصفة
 واصلا وعد ووزن ووصف فحذف صدرها وعوض عنه
 التاء في الآخر ثم حركت الا وابل بالكسر لكونها ساكنة لا يقال هذا استغنى
 بصيغ الامر المحاضر فان اصل اضر بقر فحذف صدرها اعني
 حرف المضارعة وزيدت حمزة الوصل في موضعها لانا نقول المراد بها
 حذف صدره ما كان التغيير في المصدر فقط ويكون الحاصل بعد
 هذا التغيير باقيا على معناه الاول كالاسم والوسم وفي صيغة الامر
 وقع في اللفظ تغيران حذف حرف المضارعة وحذف الاخر ولم يبق
 الحاصل بعد التغيير على المعنى الاول بل نقل الى المعنى الاشائي
 الطلعي تدبر واما اشاح واعاء في وشاع ووعاء فالهمزة فيها
 للقطع لا للوصل لانهما مبدلان من الواو على ما تقدير في ابدال الحروف
 بعضها من بعض **قوله** من لغاة سم وسم أي ومن اللغات الواقعة
 في لفظ الاسم سواء جعل مشتقا من السوا أو من الهمزة وسم بالكسر
 السين الساكنة ومنها بعد طرح الالف قال الثعلبي من جعل
 الاسم من سم سمى كرى يرى قال اسم وسم بكسر الالف والسين وسم
 جعل من سم سمى كفا يغزو قال اسم وسم بضم الاول والسين
 والمنقول عن الكاشي ان بعض العرب يقول اسم بكسر الالف وبعضهم
 اسم بضمها فالذين لغتهم كسر الالف قالوا بعد طرح الالف سم بكسر الالف
 ينقل حركتها الى السين والذين لغتهم ضم الالف قالوا بعد طرحها
 ونقل حركتها الى ما بعد هاء اسم بضم السين **قوله** قال باسم الذي في كل سورة
 اسم أي اسم والباء فيه متعلق بارسال في قوله قبل او بعده على اختلاف
 الروايتين ارسلا فيها بانه لا يقره فهو نحوها طريقا يعلم والبارز من الابل
 الذي استنق نابه وذلك في السنة التاسعة والابل فيها يكون في كمال
 القوة فالمراد بالبارز القوي ويقرب من الغم بالفارق والهمزة معناه
 الحفظ والصيانة يقال قرم بغيره أي حفظ وصانة عن الركوب
 والحمل وترك استعماله لتقوى للحملة والمعنى بسم الله ارسلا
 الراعي في الابل بغير قويا حفظه وصانة عن الركوب والحمل للفضل
 فذلك التعبير البارز يفيد بالابل طريقا يعلم لا يعتاده بذلك الطريق
 وذلك الطريق كناية عن الجماع ويجوز ان يكون معناه بالخطاب أي

الندبة والبكاء فان من يبكي ويندب حولا كاملا فهو معذور لا يلزم و
صل الاستشهاد قوله ثم اسم السلام عليك والحمد لله المسمى عليك **قوله** وان
اريد الصفة كما هو رأي الشيخ ابن الحسن **الشعري** اي ان اريد بالاسم
الصفة الكائنة على رأي الشيخ بان يراد من الاسم المعنى الذي اراده
الشيخ من الصفة وهو الامرا القاسم بالغير ويسمونه صفة معنوية كالعلم
والقدرة والارادة وبالجمله مبداء الاشتقاق الذي يسمى مصدرا و
ما الصفة على رأي غيره فهي المشتقات كالعالم والقادر **قوله** انتم
اتقام الصفة عنده الى ما هو الى اخره اي اذا اريد بالاسم المعنى
الذي اراده الشيخ من الصفة اعني الامرا القاسم بالغير فيقسم الى الاقام
الثلاثة كما تنقسم الصفة عنده الى تلك الاقسام قال الامدي ذهب
الشيخ الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو
غيره وهي كل صفة يمكن مفارقتها عن الذات كصفات الافعال من كونه
مثاقا ورازقا ومنها ما يقال لا عين ولا غير وهي ما يمنع انفكاكها عن
الذات كالعلم والقدرة انتهى وموضع تحقيق هذه المسئلة هو علم الكلام
قوله وانما قال بسم الله ولم يقل بانه اية برب بيان وجه ترجيح قولنا بسم الله
على قولنا بانه مع استوائهما في ان كلاهما يفيد امثالا حديث الاستسقاء
لان تصدير الفعل باسم الله انما يكون بذكر اسم فاما بخصوصه بان يذكر اسم
خاص من اسماء كلفظ الله مثلا واما بلفظ دال على اسم لكن لا بخصوصه
بل مطلقا كلفظ الاسم المضاف الى الله فان ذكره في قوة ذكر جميع
اسماؤه وحاصل وجه الترجيح ان قولنا بسم الله نفي فيها هو النفي من
تصدير الفعل بذكر اسم الله لان النفي منه اما البتة ان جعلت الباء
للمصاحبة واما الاستعانة ان جعلت لآلة ومعلوم ان البتة والاستعانة
انما هو بذكر اسم لان باء المصاحبة وباء الاستعانة يشتركان في افادة
الغلبة بدخولها وانما الاستعانة في غير الغلبة فهي في البتة ان تلبس
الفاعل بدخولها بان يأتي على وجه اليقين والبتة وفي الاستعانة بان
تلبس به بجعله آلة للفعل ولا شك ان الذي تلبس به الفاعل انما هو اسم
لا ذاة المقدسة عن ان تلبس به احد فان قلت ما ذكره ان سئل
في البتة كسب بسم في الاستعانة لان الاستعانة حقيقة بالذات
دون الاسم كما قول تعالى اياك نعبد واياك نستعين قلت فرق
بين ان يستعان من الشئ وبين ان يستعان بالشئ فان ذاة في
الاول يكون مستعان وفي الثاني يكون مستعانة فمعنى نستعين

تجعل مستعانا وحقيقة هذه الاستعانة طلب المعونة منه تعالى على
اتباع الفاعل بافاضة القدرة التي يتمكن العبد من احدث الفعل في
بهذا المعنى لا يكون الا بذاته تعالى ومعنى نستعين بانه تجعل مستعانا
اي الى تحصيل الفعل وحقيقها طلب المعونة في كون الفعل مستعانة
وهي بهذا المعنى لا تكون الا بالاسم اذا الفعل ما يصدر باسمه يكون مستعانا
فرضا والتي هي مدلول باء الاستعانة هذا المعنى فلما كانت كل من
الاستعانة واقعة وجب ذكر الاسم لتعيين المراد اذ المتبادر من
قولنا بانه يستعان الوصف بالرحمن الرحيم هي الاستعانة بالذات لا
باسم على ان كون اسم الله آية للفعل انما هو باعتبار انه يتوكل اليه بركة
فقد رجح بالآخرة الى البتة ولهذا قدم المعنى عنها البتة على
الاستعانة مع انه اختار فيما سبق كون الباء للاستعانة او لا ثم عرض
القول للمصاحبة **قوله** او للفرق بين اليقين واليقين معطوف على قوله لان
البتة والاستعانة آية اي او نقول انما قال بسم الله ولم يقل بانه للفرق بين
اليقين اي القسم وبين اليقين اي البتة فان قولنا بانه كذا لما احتملها
لم يقل ان المراد ايتها بخلاف قولنا بسم الله فانه متعين لليقين لان
اليقين تقوية الخبر بذكر اسم الله او اسم بمعنى من اسماء كالرحمن والرحيم
او صفة من صفات الله تعالى كقوة الله وجلاله ولفظ الاسم ليس اسما
من اسماء الله ولا صفة من صفاته ثم ان كون القسم عبارة عما ذكر
مخصوصا بالقسم المجازي على لسان العبد واما اقسام الله باليقين
والزيتون والشمس والليل وامثالها فليس بقسم عز في ولا يقال
عما يقتل وبعد ما عرفت من ان القسم تقوية الخبر بذكر اسم الله الى
احده لا تنفع الى ما قبل في بيان وجه الفرق من ان اليقين يكون بذاة
تعالى فلو قال بانه لا تلبس بكونه يمينا لكون لفظ الله اسما للذات فلما
قال باسم الله تعين اليقين لانه ناش من عدم معرفة معنى اليقين في عرف
الشيخ وقيل في هذا الفرق نظر اذ يلزم ان لا يكون بسم الله الرحمن الرحيم
لا فعلين كذا يمينا ولكنه يمين على ما صح به فقهاء الحنفية والثالثة اقول
بسم الله آية ليس من صفة اليقين شرها الا انه جعل في المثال المذكور
بجاء اعني اليقين لقربته من رتبة وهي قوله لا فعلين كذا والتقدير فما
نحن فيه باسم الله افراد او ايد فلا ضرورة تدعو الى جعله مجازا اعني
القسم فاصل **قوله** ولم يكتب الالف اي لم يكتب الهمزة التي في اول الاسم في
بسم الله وانما عبر عنها بالالف لانها تكون في الخط على صورة الالف اذا كانت

في اول الكلمة واما قول المصنف فاسبق حذف الواو وعوضت عنها همزة
الوصل فما عتار اللفظ فانما يكون **ولا** على ما هو وضع الخط ووضع
الخط ان يكتب كل كلمة على صورة لفظها اذا وقع الابتداء بها لان وضع الخط على
الابتداء دون الارج فهمزة اسم لو وقعها في الابتداء يجب ان يكتب على صورة
الالف وان سقط في الارج كما كتب في باسم **ولا** لكثرة الاستعمال على
قول ولم يكتب يعني عدم كتابة همزة الاسم في اسم الله مع مخالفة لوضع
الخط لكثرة استعمال اسم الله لفظا وكتابة بالنسبة الى باسم ربك والاشك
ان كثرة الاستعمال سوجه للتخفيف المؤدى الى الحذف محذوف في الخط
كما حذف في اللفظ **ولا** وطولت الباء عوضا عنها اي لم يترك مقتضى وضع
الخط بالكتابة بل طولت الباء في الخط لتكون عوضا عن الهمزة المروكة في
الكتابة قبل انما عوضت لتكون الباء بمنزلة الف اسم الله فيكون الابتداء بسم الله
ابتداء باسم الله وعرض هذا القائل دفع ما يقال من ان الابتداء حقيقة بالباء
المجارة التي هي كلمة مستقلة لا باسم الله وترد عليه بان كون طول الباء
في الكتابة عوضا عن كتابة الالف لا يوجب كون لفظ الباء عوضا عن لفظ
الالف حتى يكون الباء بمنزلة الالف اسم الله اقول كون طول الباء في الكتابة
عوضا عن كتابة الالف كاف في كون الباء بمنزلة الف اسم الله ولا يتوقف
ذلك على كون لفظ الباء عوضا عن لفظ الالف لان الكتابة تدل على المجارة
فاذا كانت كتابة الباء بمنزلة كتابة الباء المدلولة لتلك الكتابة بمنزلة الالف
المدلولة لهذا الكتابة **ولا** واما اصله **ولا** شروع في تحقيق الجلالة فانه خبير
فقد القول كما اختار في سمة وقدم بيان اصله الاعلى على اصله
الاشتقاق فقال **ولا** اي هذا الاسم الجليل اصله اي من جهة الاحلال
التي هي اعلى وزن فعال بمعنى مفعول وعدل عما في الكشف من جعل
اصل الالف مقربا للام ليعرف حرف التعريف لانه كان يراد عليه ان صله لما كان هو
الالف مقربا للام ليعرف حرف التعريف عوضا عن الهمزة المحذوفة والتعريف
لا يحتاجها في الاصل فلا يصح قوله فحذفت الهمزة وعوضت عنها حرف التعريف
واجاب شيخ الكشف عن هذا الايراد بوجوده لا يتخلو عن تحلل
ولشبهة صاحب الكشف على هذا بوجه في قول الشاعر جادا
الاد ان يكون كطية وجهه انه استعمال في معنى والغزوة
ترد الشئ الى اصله **ولا** فحذفت الهمزة اي همزة الالف تنفوا الا بالبقاء
على ان هذا المحذوف غير قياس اذ قياس حذف الهمزة نقل حركتها الى
ما قبلها ونقل الحركة متوقف على وجود اللام المتوقف على حذف

الهمزة لان العوض لا يوثق به الا بعد حذف العوض عنه فلو كان حذف
الهمزة بعد نقل حركتها الى اللام لزم الدور اقول هذا انما يتم اذا جعل اصل
الالف مقربا للام فلو لم يكن كذلك لزم الدور اقول هذا انما يتم اذا جعل اصل
قبل حذف الهمزة فنقل حركتها الى اللام ثم يعتبر عوضا عنها قال قدس سره
وبدل على ان هذا حذف من غير قياس وجوب الادغام والتعويض
فان المحذوف قياسا في حكم الثالث وقولهم لاه ابوك انتهى توضيحه ان
المحذوف القياس لما كان في حكم الثالث كانت الهمزة المحذوفة في ح
ثابتة حكما فكما تمنع الادغام ثبوتها حقيقة فكذلك لا يتحقق شرط التعويض
وهو عدم العوض عنه عند وجود العوض واما دلالة قولهم لاه ابوك
في قوله ابوك فانه لما حذفت الهمزة واللام فيه جميعا علم ان اللام ليست
عوضا عن الهمزة لانه كما لم يجز الجمع بين العوض والعوض عنه في الاثبات
لم يجز الجمع بينهما في الحذف واما قوله البقاء فاختار ان يقيس تخفيف
الهمزة بنقل حركتها الى لام التعريف ثم الادغام فلو لم يمحذوف والتعويض
مع وجود الادغام من خواص هذا الاسم واقول هذا ايضا انما
يتم اذا كان اصل الادغام **ولا** وعوض عنها الالف واللام محذوف
عن عبارة الكشف وهي قوله وعوض عنها حرف التعريف لانها لا يقع
ان يراد منها اللام ان كانت المستقلة قبلها الهمزة كما هو مذهب سبويه
لان العوض هو اللام فلا يغير وجه قطع الهمزة فيجب ان يراد منها الالف
واللام كما هو مذهب الخليل ولذا فسره قدس سره حرف التعريف في
كلامه بقوله قطع الهمزة في الالف واللام معا كما هو مذهب الخليل
فهم قال وجب بغير قطع الهمزة لانها جزء العوض من الحرف الاصلي انتهى
وجب ان يراد وبجوف التعريف في عبارة الالف واللام فليصح
بما هو المراد او لا قطعاً لطول المسافة فما ذكره المصنف اخرج في المراد وقد
يتكلم في محل حرف التعريف على اللام الساكنة بارتكاب تاويل وهو ان همزة
الوصل لما اجتمعت لتعريف اللام جرت منها بحرف الحركة فلما عوضت اللام من
من حرف متحرك كان الهمزة مدخلا في التعويض فذلك جاز قطعها **ولا**
ولذلك قبل ما بالقطع اي كون الالف واللام معا اعني ال عوضا عن
الحرف الاصلي اعني همزة الالف بالقطع همزة ال وعدم استقامتها بالارج
على ما هو شأن همزة الوصل لان العوض وان كان هو مجموع ال الا ان
اللام الساكنة لا ادغامها في لام لاه لان في حكم عدم فصارت الهمزة

منه ان يكون مستقلا بالجهوية اعتبارية
انما بالعبارة الغلبة التقديرية ان ليس هناك غلبة حقيقية لانها عبارة
منه ان يستعمل اللفظ الادغام في تعويض على اخذ الالف من القياس
او لا يظن الالف المحلى باللام في غير المعيد والحق اصلا وان كان القياس
ان يجوز استعمالها
نعم من كونه موضعاً لذات مقبلة اي المذهب مستقلاً بالجهوية اعتبارية
تعييناً بالخصوص كان ادوفاً او حياً ولفظ الادغام كان
لهم حسب الآلة صالحة لذاته في الحقيقة الغلبة منه
ليس به خيل بل هو ما خذ من اصل نبوغ تعرف به

كانها هي العوض فلو حذف بالدرج لزم حذف العوض والعوض
عنه جميعا واذا خبر جاز واما وجه اختصاص المقطع بالنداء مع ان
العوضية قائم في غير النداء مثل هو الله والى الله وبالله فلو ان هذا
يتخصص الحرف للعوضية ولا يلاحظ معها شايبة تعريف اصلا حذرا
من اجتماع اتى التعريف واما في غير النداء فيجوز الجري على اصل الذي
هو التعريف لان المحافظة على الاصل واجبة ما لم يعارضه موجب
اقوى كالتمويه **الا** انه يختص بالمعبود بالحق لما اوهم قوله اصله
ان ان يكون سماء مطلق المعبود كما صدر استدراك عنه بقوله الا انه
اي ليس الامر كما اوهم ما ذكر بل هو مختص بالمعبود بالحق الذي هو الواجب
الوجود لان ما سواه من الممكنات الموجودة لا يثبت ان ايها ولذا
يقال ان الله علم للذات الواجب الوجود لذاته **والا** في الاصل يقع
على كل معبود قال صاحب الكشاف **والا** من اسماء الاجناس كما
كالرجل والفرس يقع على كل معبود بحق او باطل ثم غلب على المعبود
بحق كما ان النعم اسم لكل كوكب ثم غلب على الشرا والمص بقر في كلامه
حيث اكتفى عن قوله من اسماء الاجناس كالرجل والفرس بقوله في الاصل
لان اصل الاله معرفة الله وهو اسم جنس دخل عليه الالف واللام و
حذف لفظ الاسم في قوله اسم يقع اه لان المختار عند المص كما ينبغي
انه صيغة الاسم والمختار عند صاحب الكشاف كما صرح به كونه وطوى
ايضا قوله بحق او باطل لا يترجم ان المقصود انه يقع على كل معبود ما هو ذا
مع اعتبار احد الوصفين من الحقيقة والبطلان لا يبعد وليس كذلك
بل المقصود انه يقع على كل معبود مع قطع النظر عن وصف الحقيقة
والبطلان وشئان ما بينهما ثم ان المتبادر من قوله يقع على كل معبود
انه مرادف للمعبود فيكون صفة مشتركة في اختيار صاحب الكشاف
من ان اسم لا صفة ويناسب ما اختاره المص من المص من ان الا
ظلال وصف **و** ثم خلت على المعبود بالحق اي غلب هكذا معرفة باللام
على الذات المنصورة الذي يعبد على الحق لا على هذا المفهوم الكلي
الذي هو اخص من معناه الاصل على زعم بعضهم فصدر المعرف باللام
علما للذات المنصورة بالعبادة ثم اريد تأكيد الاختصاص بالتمويه فحذف
همزة الاله وادغم اللام في اللام فصارت الله وجعل حذف الهمزة مختصا
بالمعبود بالحق فثبت اسماء الاله والاله فالله باق على عهده يقع على كل
معبود قال بحق وجل ومن يدع مع الله الها اخر وقال لو كان فيها الهة

والا

والا اطلق على غيره اطلاق الحق على غير الشرا ثم غلب على المعبود بالحق فصار
علما بالعبادة فيعرف الله عند الاطلاق كغيره الا غلام الغالبية واما الله فلم يبق على
غيره اصلا هكذا حقق المقام ثم ان الشريف قد سبق مره قال واعلم ان المقام
كانا هو في ذات الله وصفاته لا احتجابها بالزوار العظيمة واستار الجبروت
كذلك خبرنا في لفظ الله كانه انعكس اليه من سماء الشعة من تلك
الانوار فثبت له عن المستبين عن ادراكه فاختلقت السرياني نحو او
عني اسم او صفة مشتق ورمز اشتقاقه وبما اصله او غير مشتق
علم او غير علم واختار العلامة انه عربي وانه كان في الاصل اسم جنس
ثم صار حالا للذات المعبود بالحق وانه اصل الاله وانه مشتق من الاله يعني
خبر انني اقول الحق المص هذه الاحتمالات وجعل اصلها اربعة اقوال
اولها ما اختاره العلامة وهو الذي ذكره المص بقوله والله اصله الجمع
شعبها السبع الى قوله وقيل علم لذاته وما يجب ان يثبت له ان المراد
من المشتق ههنا الماخوذ من اصل بنوع تعريفه لا ما يروا في الصفة
ويقابل العلم واسم الجنس لانه ذكر ههنا كونه اسما مشتقا في مقابلة
كونه صفة **و** اشتقاقه من نوع في بيان اصله الاشتقاق بعد ما بين
اصله الاعلى اي اشتقاق لفظ الله لان الكلام فيه ويجوز رجوع الفهر
الى لفظ الاله ايضا والمال واحد لان الاله اصل الله فاشتقاقه
من شئ هو عين اشتقاق لفظ الله من الاله كعبد وزنا ومعنى
الاله كسر الهمزة وفتح اللام مع مدحها والوهم والوهم بضم الهمزة واللام
فيها وفتح الهاء في الاول وكسرها مع فتح الياء المصدرية في الثاني فلهذا
الثلاثة مصادر الاله بمعنى عبادة وعبودية فاله فعال بمعنى المألوه
اي المعبود كالكتاب بمعنى المكتوب ثم ان قوله من الاله ما بين على موجب
الكوفيين من ان الفعل اصل في الاشتقاق او المضاف بمحذوف
اي من مصدر الاله على ما هو المختار عندهم من كون المصدر
اصلا في الاشتقاق وجب وجه اختيار صيغة الماضي على المصدر الشبيه
على الحروف المعبرة في الاشتقاق اذ بعض المصادر كالحروج
والقبول يشغل على حروف لا يعتبر فيه واعلم ان صاحب الكشاف
جعل كلاما من الالف والفتح وتارة واسما مشتقا من الاله ولما لزم اشتقاق
الفعل من غير المصدر استشهد عليه بقوله كما قيل استنوق واستنوق في
الاشتقاق من الحجر والناقة ثم جعل الاله مشتقا من الاله كسر بمعنى خيرة

والا يكون لفظ الجملة مشتقا كونه مأخوذا من اصل نزع تعريف
والله المشتق الذي يتركه سبابة اسماء الاله واللام وسماه الاجناس
فانه في قبيل الصفة كما لخصه والمفروب وقد ذكر كونه
لهما مشتقا ههنا في مقابلة كونه صفة مشتقة منه

ولما كان يراد عليه ان ما ذكره تحكم لحوار العكس وان اشتقاق الفعل من
الاعيان على خلاف القياس يتقاضي التلافي المحذور فانه نادرجد الا يصار اليه
ما استكن الحمل على غيره لم يتبعه المص في ما ذكره بل خالفه وجعل اشتقاسه الى
بمعنى عبده فقال بعد ما صرح باشتقاق الاله من اله ومنه ناله واستلوه من
اله بمعنى عبده اشتقاق ناله واستلوه فمعناه هما نعتا واستعبد لا يصار اليها
كما في تجر واستجى بمعنى صار حجرا كما زعم صاحب الكشاف **قوله** وفيه من اله
اي قبل اشتقاق الاله من الاله كالمعنى الامم كعلم اذ اخير القابل صاحب الكشاف
وانما مره لا ان التراجع بين الاله اللفظي انما وقع في ان الاله مشتق اشتقاقا معنويا
اولا ويشترط فيه بقاء معنى المشتق منه تمامه في المشتق ولذلك مرجع اشتقاق
الفعل من المصدر على عكس وليس معنى اله بمعنى تحير موجودا في معنى الاله
ولا في معنى الله لان معنى الاول المعبود مطلقا ومعنى الثاني الذات
وحدوها فالمتصور في الاول هو الذات مع وصف المعبودية وفي الثاني
هو الذات فقط غايته ما في الباب ان النتيجة مرجع للتسمية وفي الثاني وهو
خارج عن المسمى لازم له وانما يدخل فيه لو كان معجنا للتسمية وقد حقق
ذلك في موضعه ونسب على هذا سائر الوجود في الاشتقاقات الالهية
بعيد هذا فان الكل مرجع للتسمية خارج عنها الا ان يكفى في الاشتقاق الصغار
بجود الاله ثم ولو كان الاله مرجع خارجا وهو خلاف ما مر حواه هذا ثم ان جعل
المص اشتقاقه من اله بمعنى تحير مقابلا لاشتقاقه من اله بمعنى تحير على ما
سيجي بدل على انه ذهب الى ان همة الاله اصلية غير منقولة عن واه
كما ذهب اليه الجوهري كونه معارضا بقول غيره من الاله اللفظي **قوله** آذ العقول
تخبر في معرفة النبي في بيان معنى الاله الهمة بقوله اذ اخير ثم عليه بان
العقول تخبر في معرفة اي معرفة المعبود ولم يكن في بيان معنى اله بالواو
بقوله اذ اخير بل فم اليه قوله وتخطى عقله ولم يملأ بشئ لان المراد في الاول
تخبر الواصلين الى اوضح المعرفة بالتفكير في كبرياء ذاته وصفاته لانهم وهو الى
عظمة العظمى وفضيلة الكبرياء فتعبروا في مبادي تلك البوادي قائلين سبحانك
ما عرفناك حق معرفتك وهذا التخبر عين العلم وتاخر من كمال العقل وفي
شأنه ورد من اشراد علماء اذ واو تخبر او اليه اشار المص بقوله فان القول
يتخير في معرفة واما التخبر الذي هو معنى اله بالواو فالمراد منه تخبر الناس
الى خفيص الظلم والجحالة فان المجردين من لذة المعرفة لوقوعهم في ظلمات
المحيرة وبيد الظلالة والجحالة كانتهم فقد واو ارحم وعقولهم والى هذا
اشار المص بقوله وتخطى عقله **قوله** اوسن الهت معطوف على قوله من اله

واخل مع تحت القول والمعنى وقيل اشتقاقه من اله اوسن الهت الى فلان بكسر الهمزة
ايضا اذا سكنت اله اي استأنست به **قوله** لان القلوب نظرين بذكره بيان لوجه
اشتقاقه من اله بمعنى سكن ومعنى الطمأنينة القلوب بذكر الله عز وجل على ما ذكره
المص في سورة الرعد الا انشئ به والاعتماد عليه والرجاء منه **قوله** والارواح تسكن
اليه فان الروح في سيره الى الله لا يزال متصاهدا في سلسلة الاسباب والمباني
ومترقا في الاستقامات الى ان ينشئ الى الواجب لذاته فيستقر ون واليه اشير
في قوله تعالى وان الى تركك المنهن فاله يصل العارف الى هذا المقام فهو في مقام
التوكل واذا وصل اليه فهو في مقام التوكل ثم لا يزال الروح في السير في الله ولا
منتهى لهذا السير لانه عبارة عن التخلق باخلاق الله وصفاته ولا نهاية له واليه
اشير في قوله تعالى لنفخ الصور قبل ان ننزل كلمات الله ثم ان جريان هذين
الوجهين في المعبودات الباطلة باختيار ان عبدهم تخبر فيها عقولهم الفاسدة
وسكن اليها قلوبهم فليست وذلك لان كل من يعبد شيئا فانه يعتقد ان
ذلك الشئ هو المعبود بالحق وان اخطأ في اعتقاده واليه اشار عز وجل قوله
ويحسبون انهم يحسنون صنعا ولا شك ان المعبود بالحق من شأنه ان يكون
في العظمة والكمال بحيث تحير العقل في ادراك كماله واذا ذكره الطمأنينة
واسكن اليه على انه قال الامام ان عبدة الاوثان انما يعبدونها باختيار انما يصور
ومظاهرها اتخذوها قبلة لذكر الله كالقبلة للمسلمين والمعبود مطلقا بهذا
المعنى ما يتخير فيه العقول ويسكن اليه ولا يخفى ان تقيم جريان وجه الاشتقاق
انما يحتاج اليه اذا كان المقصود الاصل في بيان اشتقاق الاله واما اذا كان المقصود
بيان اشتقاق الاله فلا **قوله** اوسن اله اذا فرغ من امر نزل عليه اي واشتقاق
اله بالهمزة ايضا اذا فرغ من كنه وفيه اي الحق واشتقاق من امر نزل عليه اي من
اجل امر نزل عليه فكل من هذه تعليلية كما في قوله تعالى ما عطيتهم اخرقوا
فلا يد ما يقال من ان فرغ بمعنى تارة بمعنى خاف ويستعمل من وتارة بمعنى
التجنى ويستعمل بالي فنقول المص اذا فرغ من امر نزل مخرج في اذ مشتق
من اله بمعنى فرغ الذي جاء بمعنى خاف وقوله في بيان وجه الاشتقاق
اذ العابد يفرغ اليه مخرج في انه بمعنى فرغ الذي جاء بمعنى التجنى **قوله** واليه
بالهمزة الحمد وودة ماضى مبنى للفاعل من باب الافعال اصلا كانه يفرغ
احدهما اصلية والاخرى همة الافعال حفت الثانية بقلها الفا
فصار اله ممدودة الهمة والضمير البارض مفعوله وقوله غيره مرفوع
فاعله مصاف الى ضميره المفعول فيقال له زيدا عمرو وبدا الهمة اذا جاز
اي افقده وانزال الجوز عنه فالهمة للسبب وما يجب ان ينسب عليه ان

ان المص لم يرد بقوله واليه غيره آه بيان مبتداء آخر لا اشتقاق الآله كما والآن
 لقال او من آله كما في اخواته كيف ولا يتصور اشتقاق الآله بل هو كونه زيدا
 مشتق من آله بالكون من الآله لا انه لازم لها فهذا الاعتبار يمكن القول باخذ
 الآله من آله كما يقال الوجه من الوجوه باعتبار انها لازمة له فالمقصود ان تحقق
 العلاقة بين الآله وبين آله بالكون مستندة لتحقيق العلاقة بينه وبين لازم فكما مشتق
 من مجموع آله بمعنى فزع والآله بمعنى اجارة ولذلك جمع بينهما في بيان وجه الاشتقاق
 ايضا فقال اذا العابد يفرغ اليه وهو يجبره فانه لفك ويشترط اذا الاول ناظر
 الى معنى آله بالكون والثاني ناظر الى معنى آله بالبد فالآله مفروق اليه ويجبر وقوله
 حقيقة او يزعم معناه ان الآله ان كان حقا فيجبر العابد اجارة حقيقة كما قال
 عز وجل وهو يجبر ولا يجار عليه وكما قال فزوا الى آله اي ليسيركم ما تقرعون
 وان كان باطلا فيجبره اجارة بزم العابد لا حقيقة او من آله انفعيل اي او
 اشتقاق من آله بالكون ايضا في قولهم آله انفعيل اذا اولع على ضيغة الماضي
 المجهر من باب الافعال فان اولع جاء متعديا يقال اولعته فهو مولى بفتح اللام
 اي جعلته والعاء فهو مجعول والعاء فاعل اولع الفصيل بانه جعل والعاء اي اشتقا
 اليها وحرصا عليها بسبب فصله عن امه فان الفصيل هو ولد الناقة اذا فصل عن
 امه وعند ذلك يكون حريصا على الاجتماع بامه وشناقا اليها فمعنى آله انفعيل
 في الحقيقة ولع الفصيل بمعنى صار والعاء الا ان هذا الولوع لما كان اثر الابداع
 وفصله عن امه قال اذا اولع فحصل الكلام انه انما يقال آله انفعيل بمعنى ولع اذا اولع
 الفصيل وفرق عن امه فان الولوع مطلق الابداع يقال اولعته بانه فزع
 كسب وحسن اي جعلته والعاء بان اغريته بامها والنجاة اليها بسبب فصله
 وقطعه عن امه فزع فصار والعاء اذا النجاة وهذا اللفظ بضم العين و
 تشديد الباء جمع عايد وكسر العين وتخفيف الباء جمع عبيد والاخير انسب
 ههنا اذا الانسان كلمهم مولعون بفتح اللام اسم مفعول اي يجعلون والعين
 بالنفع اليه في نزول الشدايد والمحن لان الانسان خلق مخلوعا اذا امته
 الشرجزوعا واذا امته الحنر منوعا او من آله اي او اشتقاق من آله
 بفتح الواو وكسر اللام يقال وله فلان اذا اتخبر وتخط عقد اشارة الى
 ان التجبر المعتبر في ذلك هو الناشئ عن تخط العقل وفطر الجاهالة وقد سبق
 تفصيله ويجوز ان يراد تخط العقل فلا يشبهها فان العقول كلها تتكلم في دون
 معرفة ذات وصفاته وملا حلة جماله ومشاهدة كماله كالحفاة فيشقي في مقابلة
 الشمس وكان من حروف المشبهة بدليل قوله اصله ولاء اذا الوكان من افعال
 الناقصة لكان الواجب ولا حاج بالصب الا ان يراد به اللفظ المحكي بناء على ان

الكلام في اصل الهمز قطع النظري وقوعه في التركيب لكنه بعيد وجزم
 بالاصل المتروك في الاستعمال والفضل للتقدم فالمعنى بشبه او اظن ان
 الاصل الاعلاني لآله ولاء وانما لم يجزم لعدم استعمال ولاء في كلامهم **قوله**
 فقلت الواو حمزة لا شتغال الكسرة عليها اي على الواو اشتغال الهمزة
 اي مثل اشتغال الهمزة على الهمزة في وجهه حيث فقلت الواو في حمزة
 فقلت اجوه وما قبل من ان اصل وجهه كان اجوه فقلت الهمزة في
 واو اعلى عكس ما نحن فيه فمن تخالف لما في المفصل وسائر كتب العرب
 فقلت في ولاء الهمزة في بعض النسخ وقيل بالواو عطفا على قوله فقلت
 وليس لضيفة التريض ثم اوردت نظيرا لما هو بعده ده فقال كاعا واشاع
 وان اصلها وعاء وشاع فقلت واو حمزة لا شتغال الكسرة على
 الواو فقلت في وعاء اعاء وهو الظرف وفي وشاع اشاع وهو حلي
 تشده المرأة على خنجرها ثم رد المص كون اصل الهمزة بقوله ووردت
 اي يرد هذا الاصل او يرد القول باشتقاق الهمزة من له الجمع اي
 جمع الهمزة على الهمزة بالهمزة الممدودة وكس اللام واصلها آله بالهمزة على
 زنة افحة خفت الهمزة الثانية بفتحها الفاصلة آله دون ان
 يجمع على اولية فلو كان اصل الهمزة لجمع على اولية كما وجبة واشتحة في جمع
 وعاء وشاع لان جمع الكثير كالتصغير يرد الاشياء الى اصولها والقول
 بان سبني على توهم اصل الهمزة ككثرة استعمال الهمزة عدم استعمال ولاء
 حمل للفظ على غلط ارباب الاشتقاق من غير ضرورة تدعوا اليه **قوله**
 وقيل اصله لاء عطف على قوله واللة اصله ان يكون في قوة ان يقال ان
 الاصح ان اصله الهمزة وقيل لابل اصله اي اصله الاعلاني لاه بدون الهمزة
 مصدر لاه به ليتها فقلت ياء لها الفاصلة لاهانم ادخلت عليه الالف
 واللام ثم جعل علما للذات الواجب ابتداء او بعد نقله من المعنى المصدر
 وجعل بمعنى المعبود بالحق فصارت اللام جزءا من الكلمة كما في النجم لان
 العلوية وضع ثابن وكل حرف وصفت الكلمة عليها فهي جزء منها وانما معنى
 هذا القول اذا لا يظهر وجه قطع الهمزة في آله اذا لا يكون ح عوضا عن
 الحروف الاصلية الا ان يتكلف ويقال لما استغنى عن التوفيق الاتي
 في سورة البقرة تحففت اللام بالهمزة فلو حذف الالف كان كحذف جزء
 الكلمة وفي غير البقرة فيه شايبة التوفيق ولذا يقال هو ابد باسقاط
 الهمزة في الهمز **قوله** اذا احتجب واركنع يعني ان لاه به يستعمل تارة
 بمعنى احتجب وتارة بمعنى ارتفع فهو مشترك بينهما يصح النقل من كل منهما

لا انه يستعمل فيها سماعي برده انه استعمال مشترك في معنيين جميعا وهو
 لا يجوز الا عند الثالث فوجه قول لا لا يجوز عن ادراك الارصاد ناظر الى
 قول من لا به اذ الاحتجب قيل في عبارة المص حقا لا لا في المقصود لان
 المحجوب هو المظهر على ما صرح به في شرح المواقف وهو تعالى غالب كل شئ وقاهر
 فوق عبادة اقول بوجه قوله تعالى كلما هم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقيل ايضا
 هذا المثل غير منطبق على الدعوى لان ما قال اصل مصدره لا به اذ الاحتجب
 كان المنطبق عليه ان يقال لا نه تعالى محتجب عن ادراك البصائر اقول في
 الجواب عن الاول ان عبارة المص تحتل التخصيص احتمالا لا ظاهرا لان محجوب
 بمعنى ستره ما صرح به في الصحاح والقاموس فالمحجوب معناه المستور
 يصدق عليه تعالى انه مستور عن ادراك الابصار بمعنى انه لا يذكر الا بصرا
 في الدنيا ولا البصائر كنه ذاته في الدارين وفي الجواب عن الثاني ان الاحتجب
 معناه استتر فهو مطاوع حجب يقال نجبه فاخفي بمعنى ستره فاستتر تكون
 الشئ محجوبا اي مستورا يستلزم كونه محتجبا اي مستورا ان في العدول
 الى لفظ المحجوب فائدة جيدة هي الاشارة الى ان الاحتجب تعالى عن الادراك
 ان شاء من ذاته فكأنه تعالى كنه ذاته مستورا وتوضيحه انه تعالى لوجوب
 وجوده بالذات يقتضي دوام ظهوره ووجوده ودوام الظهور والوجود يعنى
 منشاء الخفاء لا يرى ان النفس لو لم تغيب لم يعلم ان الانوار الحاصلة في الارض
 وظهور الاشياء انما هو بسببها فلما ارتفع الوجود الغائبي من تعالى دايما على
 جميعا كل الموجودات تظهر وجوده كمن له دوام وجوده وعدم انقطاع لفظه
 يظهر فوضعي من فظ الظهور وهو نور النور وتام تخفيه في مشكاة الانوار لان
 التوالي وقوله ومن عن كل شئ وعما لا يليق بنا ظلي قوله افاستترع والمراد
 باستترع تعالى عن كل شئ وعما لا يليق به تعالى عن صفات المكنات وسمات
 المحدثات ونزجه عما لا يليق بكبريائه من الافعال والاشياء لا يستلزم اي
 كون اصل الله لا فان شهادة البيت وان كانت كون اصل الاله الا
 ان اصل اصل الله لا فان شهادة لا قول شهادة لثاني والشاهد قول
 الشاعر وهو الاغنى اسم فيؤمن ان قيس افتموا حقا جهارا ونحو ما عند غير
 كلفه من ابي نوح اسمها حة الكبار الخلفه بالقائمة من الخلف بمعنى القم
 وابوراج بنع الرازي الموحدة والوحدة اسم المله اسم لرجل ولا هو بمعنى الله
 الكبار بنع الكاف وتحقيق كبريتان بمعنى الكبير الا انه ابلغ منه كما ان
 المشد ابلغ منه وهو صفة لا يريد ان قسمهم في الجهر يشبه قسم ابراهيم فانه
 يجر في القسم حتى يبع قسمه الاحد الكبير والحال انه لا حاجته الى الجهر في قسم
 اذ ليس لنا انكار حتى يوك بالقسم وجه الشهادة ان الضمير في قوله الاشياء

في قوله الاشياء
 في قوله الاشياء
 في قوله الاشياء
 في قوله الاشياء
 في قوله الاشياء

الى اصولها واعلم اننا قد استغنناك ان المص لخص الوجه المختلف في لفظ الجلالة
 وجعل حاصلها اربعة اقوال ولما فرغ من بيان القول الاول مع شواهدا ان
 ان يشع في بيان الشدة فانما الخلف لك حاصل ما ذكره المص من اول شروعه في بيان
 القول الى هنا فاقول حاصل القول الاول وان لفظ الجلالة اعني الله مشتق من
 ولما اصل اعلاي واشتقاق في اصله الاعلاي الامع انه اصل الاعلاي الى
 خذفت الهمزة ونحوحت عنها حرف التويف في اصله الاشتقاق في ستة اقوال
 الاول انه مشتق من اذ بمعنى عبد والثاني انه مشتق من اذ بمعنى خبير
 الثالث انه مشتق من اذ بمعنى سكن والظمان والرابع انه مشتق من اذ بمعنى
 فزع ومن الهمد بمعنى ازال فزعه والخامس انه مشتق من اذ اذ اوع والسابع
 انه مشتق من ولد بمعنى خبير ونحو عطف والقول السابع ان اصل الاعلاي
 ليس الهابل لاهما بمعنى الاختياب والارتفاع كما اشار اليه المص بقوله
 قيل اصله لا وقيل علم لانه المجهولة لرفع في بيان القول الثاني من
 الاقوال اربعة فهو معطوف على القول الاول وهو قول الله اصله لا ولا
 لا يقع عطف على قوله واشتقاقه من كذا وكذا لانه بيان شعب القول الاول
 فيلزم ان يكون بكونه علم من شعب القول يكون اصله لا وليس كذلك فان
 القابل بانه علم بقول الله لا اصل له ولا اشتقاق فيلزم علم من قبل غيره فقول
 وهذا احد قول الخليل وسبويه ونسب الى ابي حنيفة وان في
 رضي الله عنها والخطابي والكثير انفعها والاصوليين وحكي ان الاشعري
 رأى في المنام فقال غفر الله لي لغوي بعلمه الله واقول هذا هو الايق
 بكمال العظم من هذا الهذا الاسم الاعظم من ان يكون مكجبة لا صاحب الاقوال
 لا يقال انهم عرفوا العلم بما وضع لشيء بعينه وارادوا به على ما صرح به في الرسالة
 العنصرية الوضعية اللفظ الذي يكون مدلوله مستحصا ويكون مستحصا
 بان يكون ملحوظا بخصومه ومنقول بعينه فيلزم ان لا يكن تسمية من لا يتصور بعينه
 كالولد والملوك الغائبين وايضا من الاعلام ما لا يتصور سميا تاعلى وجه
 جزئي غير قابل لغرض الاستدراك مثل اسم الله واسماء الانبياء والملائكة فيلزم ان
 لا يكون منها على لانا نقول المحققون على ان الواجب في العلم كون مدلوله مستحصا
 وانما كون وضعه مستحصا بالمعنى المذكور فلا قال سيده المحققين في شرح المواقف
 يجوز ان يعقل ذات بوجه من الوجه ويوضع الاسم لخصوص تلك الذات
 ويقصد تفرعها باعتبار ما لا يمكنها ويكون ذلك الوجه مستحصا للوضع وحاجا
 عن مفهوم الاسم وما قبل هذا الكلام منطوق فيه اذ الوجه الكلي لا يكون
 مستحصا للوضع الا كما بانراه لخصوص الذات كما لا يخفى اقول هذا اذا كان الوجه

الى

الكلية عاماً فانه يزعم التخصيص بلا تخصص واما اذا كان من الصفات للتحفة
كواجب الوجود وخالق الارض والسما فيما نحن فيه فيصح ان يكون محتملاً
وتخصصاً بغير هذا وقيل قول المحضومة اي المتشخصة اخترا عن قول الوجوه
من ان ذاته تعالى كلي طبيعي هو الوجود اقول الوجودية لم يقولوا بان تعالى
كلي طبيعي بل قالوا ان الوجود المطلق اي المعنى عن التقييد بغيره والانضمام
اليه فلا يتصور عروضة للمنيات المحركة فليس معنى كون تلك المنيات موجودة الا
ان لها نسبة الى حرفة الوجود القائمة بذاته فالوجود جزئي حقيقي والوجود
كلي نعم او رد والكل الطبيعي تنبأ له وابن هذا ما ذكره **قوله** لا يوصف
نحو هو الله الخالق البارئ المصور ولا يوصف به فلا يقال هو الخالق الله
واما ما وقع في قول تعالى في سورة ابراهيم العزيز الحميد الله فهو عطف بيان
للفرقة بين المسمى هناك واعلم ان صاحب الكشاف استدل بهذا الدليل على
كون الاله اسماً غير منته حيث قال فان اسم هو اسم منته قلت بل اسم غير منته
الانراك بقصد ولا تصف به فانك تقول شي الاله كما لا تقول شي رجل وتقول الاله
واحد كما تقول رجل كرم انتهى واما المسمى فقد استدل به على كون لفظ الله علماً
وراد عليه اكثر من اثنين بانه انما يبين كونه اسماً غير منته لا كونه علماً لحوارة ان
يكون اسم جنس واجاب الآخرون عنه بتكلمات باردة فبعضهم بان كونه علماً
يفضي كونه غير منته فالاستدلال عليه لا على كونه علماً وبعضهم بان هذا الدليل لا يدل
على كونه اسماً غير منته ولا قائل بان اسم غير علم فقد دل على كونه علماً واقول لا اسم
غير العلم يعم ان يوصف ولا يعم ان يوصف به لان مناط صحة الوصف بالشي
ان يدل ذلك الشيء على معنى في الغير سواء كان في جميع الاستلالات كما المشتق
وما في حكمه او بعض الاستلالات بان يدل في بعض المواضع على حصول معنى لذات
في يعم ان يوصف به وفي بعضها لا يدل فلا يعم ان يوصف به فبعضهم بان يوصف
اي رجل اي كامل في الرجولية ومروءة بهذا الرجل وقد حقق هذا في الكافية
وشهد فعلم ان اسم الجنس كما يعم ان يوصف يعم ان يوصف به كيف واسم
الجنس مملوك كلي والكلية معصية الوصف به لان المفردات الكلية كونها
غير متصلة في الوجود واختلا لا موراها متفينة لا ارتباطها وما هذا شأنه
فيصح ان يوصف به واما الاغلام الشخصية فدلولها كونها جزئيات حقيقية
متصلة لا يقتضي الارتباط بالغير فلا يعم خبره على غيره وصفا او خبراً او حالاً
ونحوه ويتوب من هذا ما اجاب به بعضهم من ان الوصف يلزم الجريان
وظاهر ان ما لا يجري على الغير من الاسماء اطلاقاً ليس الا العلم لان المتن
يجري على فرد وكذا اسم الجنس في مثل هذا الرجل **قوله** لا يلد له آه دليل بان

على علمه وحاصله ان كل شيء يتوجه اليه الاذعان لا يدل بمقتضى العرف والاستعمال
من اسم بخصه وضما ليقيد احضار بعينه حتى يجري عليه صفة اي الصفات
الذي تحفه كيف والعرب ما اعملوا شيئاً الا وضوه اسماً يجري عليه صفة
فكيف اعملوا خالق الاشياء ومبدعها فلما وجب ان يكون له اسم بهذه الصفة
والحال انه لا يصلح له ما يطلق عليه من الاسماء الحسنى سواء لان ما سوى هذا
لاسم الاعظم صفات تجري على هذا الاسم فهو موضوع له بعينه وبخبر
في الذهن بخصه وتجرى عليه صفة فكل اسم هذا شأنه فهو علم فهذا
الاسم علم ومن العجائب ما قيل اذا لم يصلح لاسم الاسماء سوى هذا اللفظ
فلو لم يكن غير منته لم يكن له اسم بقصد به شخصه ويجري عليه احكامه فظهر ان
هذا دليل على عدم كونه وصفاً لا على كونه علماً فلا تغفل انتهى اقول ان
كونه غير منته لا يعني في كونه اسماً بقصد به شخصه بل لا بد من كونه علماً والا
فاسم الجنس ايضا غير منته فظروا دليل على كونه علماً لا على كونه وصفاً فلا
تغفل **قوله** ولانه لو كان وصفاً لم يدل ثالث على علمه اذ المراد من كونه وصفاً
كونه امر كلياً وصفاً كان واسم جنس لان الدليل المذكور ينفذها جميعاً لان
كلاهما لا يمنع الشرط الا ان تخصيص الوصف بالذكر لان الاظهر عنده كما جئ
انه في الاصل وصف والتشخيص على رد من زعم انه اسم لمفهوم الواجب
الوجود او المعبود بالحق فلا تائب في لمن قال في قوله ولانه لو كان
وصفاً تائب لما ذكرنا من ان المقصود جهنا نفي وصفيته لا اشبات
علمية ثم قال هذا القائل ولا يخفى ان هذا الدليل كما يدل على عدم
وصفيته يدل على عدم كونه اسم جنس فانه يكون كلياً اقول لا يخفى ان
هذا اعتراف بدالة هذا الدليل على علمية وهو المذكور مرصفاً في الدعوى
ايضا فالقول بان المقصود جهنا نفي وصفيته بحد ان في دلالة بعض هذه
الدليل لا دل على علمية نوع خفاء ما لا ينبغي ان يفهم اليه فحصل هذا الدليل
انه لو كان اسماً لمفهوم كلي ولم يكن علماً للوجود المعبود منه لم يكن قول القائل
لا اله الا الله توحيداً اي مفيد التوحيد بحسب دلالة اللفظ فكان في عدم
اذا توحيد مثل لا اله الا الرحمن فانه لا يبعد التوحيد بالا تعالى فانه
على تقدير كونه اسماً لمفهوم كلي لا يمنع الشك بين كثيرين لان الكلية عبارة
عن امكان فرض الاشتراك بين كثيرين كما حقق في محله فلا يلزم الا وجود
ذلك المفهوم الكلي فيحتمل ان يكون في ضمن افراد متعددة فمعنى لا اله الا الله
ح لا معبود بالحق في الوجود الا مفهوم واجب الوجود مثلاً اي فرد في
ان يكون الفرد المعبود منه كثيراً لا واحداً فان قلت على تقدير كونه علماً

لغزو الموجود منه ايضا لا يتم المقصود ولا لا يحصل في عقولنا الا بمفهوم كلي
والمقصود به احتمال المتعدد قلت اذا كان علما للفرد الموجود كان واحدا
معتبرا في نفسه وان لم يحصل في عقولنا الا بمفهوم كلي يختص بمفهوم واجب
الوجود او خالق الارض والسماء فيكون المشتق جزئيا حقيقيا وهو الفرد
الواحد الذي لا حظنا به بعنوان خالق الارض والسماء مثلا بخلاف ما اذا
كان اسما لمفهوم الكلي فان المشتق يكون مفهوما كليا لا فردا معتبرا والكلي
فان المشتق من حيث انه كلي يحتمل الكثرة فلا يفيد التوحيد وتخصي الكلام
ان حصل كلي في كلي لا يفيد اختصاص الاول في فرد واحد بخلاف حصل الكلي في
فرد معين لا اظنك في مرتبة منه وقد نقل عن المصنف هنا حاشيته وهي قوله
وفي نظر الجواز ان يكون التوحيد مستقلا من الشرع او من التواضع انتهى اقول
قد عرفت ان المراد يكون هذا القول مفيد للتوحيد افادته اياه بحسب
دلالة اللفظ اى مع قطع النظر عن جعل الشارع وانفهام التواضع الخارجية
فلا يتوجه النظر المذكور واما اعتبار القيد المذكور فما مر جوابه ثم ان المص
يرد هذه الادلة الثالثة في اثبات تقريره القول المختار عنده كما ستطلع عليه
ولهذا مر في القول بعلمية ولم يرتض **قوله** والظاهر انه وصف في اصل نزوع في
بيان القول الثالث المختار عنده وفي بعض النسخ والحق انه وصف و
على اتي تقرير مراده ان المختار عندي انه ليس باسم ولا يعلم مرتجلا بل هو
منقول من الوصف وانه في اصل وصفه مشتق من اللفظ عند لانه المختار
عنده من وجوه الاشتغاف المذكورة سابقا فهو في اصل وصفه بعض
المعبود ولا توقف اثبات كونه وصفا على دفع الادلة التي اقيمت على
علمية فرد ما هو المختار عنده على وجه يتضمن دفع تلك الادلة حيث
اخذ قهرا ويشترط كل منها الى دفع واحد من تلك الادلة كما نبهت عليه فقال
لكن لا غلب عليه تعالى بكثرة استعماله فيه بحيث صار محفوفا غير جار
على شئ اصلا وهو المراد بقوله بحيث لا يستعمل في غيره قصار كالعلم
الشخصي في الاختصاص بذات معينة مستعملا فيها غير جار على غيرها
فهو من الاعلام الغالبة مثل الترابية والفاء ونفع الرأى المهمة والصديق
نفع الصاد وكسر العين المهملة فانها وصفا في الاصل علما ان الغلبة
اما ان الترابية في الاصل وصل وصف فلانها تصغير تروى من ثروت تروى
صفة مشبهة يقال امرارة تروى اى تروى ثم صارت علما لكونها مخصوصة
لغلبة الاستعمال فيها لكثرة تباينها سنة عند ارباب الاربعة وسبعة
عند بعضهم وروى ان رسول الله صلى الله وسلم كان يراها احدى عشرة اما

الصديق فلان صفة مشبهة معناه الوصف من اصابته الصاعقة ثم صار
علما لكونه من قبيل فارس بنى كتاب بغلبة الاستعمال لانه اصابته
الصاعقة قلت منها الا ان الغلبة في الترابية تقديرية وفي الصديق تحققة
فان الغلبة مطلقا عبارة عن ان يكون اللفظ الموضوع للمعنى العام
مختصا ببعض افراده بواسطة كثرة استعماله فيه بحيث لا يحتاج في
فهمه منه الى انضمام قرينة مختصة فان كان استعمال هذا اللفظ في
المعنى العام قبل عرض الاختصاص لبعض افراده فالغلبة تحققة
وان لم يستعمل بعد وضعه للمعنى العام الا في الفرد المحتقن منه فالغلبة
تقديرية لانه لما كان مقتضى الوضع والقياس ان يعبر استعماله في المعنى
العام فيقدر كانه استعمال فيه ثم عرض له الاختصاص ببعض افراد
ولفظ الله من هذا القبيل كالزنا اذ لم يستعمل في الاسلام ولا في الجاهلية
في غير الذات المقدسة عن شأنه وقوله اجري مجراه جواب لما اى لما
غلب عليه وصار كالعلم الشخصى اجري مجرى العلم الشخصى في اجراء
الاصناف عليه وبهذا يدفع الاستدلال على كونه علما مرتجلا بانه لا بد له
من اسم يجري عليه واصفاه بقوله واشتباع الوصف به بالخر عطفنا
على قوله اجراء الاصناف عليه بنسخ الاستدلال عليه بانه يوصف
ولا يوصف به وقوله وعدم نظرك احتمال الشك في عدم عطفنا
على ما ذكر ايضا بنسخ الاستدلال عليه بقوله ولانه لو كان وصفا لم
يوجد الا انه فاع ان كلاما من هذه الدلائل انما يستدعى كونه علما مطلقا
لا كونه علما مرتجلا فلم لا يجوز ان يكون من الاعلام الغالبة سيما الغلبة
التقديرية فانها اقرب الى الارتجال قيل القول بانه وصف في الاصل
لكن لا غلب عليه صارا كالعلم بركوه اشتباع الوصف به اقول هذا
غريب بعد ما اشار المصنف الى دفعه بقوله اجري مجراه في اشتباع
الوصف به وايضا قد عرفت ان مناط صحة الوصف بالشئ دلالة
على المعنى في الغير ولو في بعض الاستعمالات والعلمية سواء كانت
على سبيل الارتجال او الغلبة نينا في ما ذكر لا يقال اذا كان في الاصل
وصفا لا تفر الغلبة لانا نقول ذلك في منع الفرق واما الوصف التخيلى
فلا بد ان يدل على معنى قائم بمبتوه والعلم الشخصى مرتجلا كان او متوقفا
بفرد من ذلك فكيف على بصيرة ثم شرع في الاستدلال على ما اختاره بقوله
لان ذاته تعالى من حيث هو اى بلا اعتبار امر اخر حقيقى كالعلم او
اضا في كالحق غير معقول للبشر بالاتفاق وانا النزاع بين الفلاسفة

الصديق

والممكنين بعد اتفاهم على عدم وقوعه في استناعه وامكانه فلا يمكن
للشرا ان يدل عليه غيره بان يحضر بعينه في ذهن السامع بلفظ مختص
على ما هو شأن الاعلام وتعلق ذاته تعالى بوجه كلي وان كان كائنا في
وضع الامم لمخصوصها وقصد تفهيمها باعتبار ما لا يمكنها على ما نقل عن
الشريف العلامة الا ان فائدة وضع العلم هي احضار معناه الشخصي
بعينه في ذهن السامع ابتداء باسم مختص به على ما رجوا به وهذه الفائدة
لا تنطبق على وضوعه على النحو المذكور فلا وجه لارتكابه والى ما ذكرنا من مقتضى
اشاره النص بجملة بقوله لا يمكن ان يدل عليه بلفظ حيث لم يقل لا يمكن ان يضع
له لفظ اشارة الى ان المانع عدم امكان افادة بعينه لعدم امكان
الوضع فان قلت الاخصار المذكور لا يتحقق في جميع الاعلام كما كن شي
ولده الذي لم يره بعد باسم زبد قلت يعني تخلفه في بعض الاوقات
والاحوال واما تخلفه في جميع الاوقات والاحوال فلم يده احد لان
قولنا كل علم فهو لا يحضر معناه بعينه في ذهن السامع باسم مختص مطلق
عامة لا دائمة **قول** ولان الخ دليل ثان على ما اختاره ونقيره انه لو
لم يكن وصفا في اصله بل علما لدل على مجرد ذاته المخصوصة ولودل على
مجرد ذاته المخصوصة لما افاد ظاهر قوله وهو انه في السموات وفي الارض
معنى صحيحا فثبت لو لم يكن في اصله وصفا لما افاد ظاهر هذه الآية الكريمة
معنى صحيحا اما الملازمة الاولى فلان ذلك هو مقتضى وضع العلم الشخصي
واما الثانية فلان حروف الجارة وضعت لافضاء معنى الفعل الى ما يليه
فلابد ان يكون متعلقا بمعنى حديثا ولانه لا يظهر قولنا وهو زيد في الدارين
معنى يقتضيه فان قلت ان كثيرا من الايات لا يفيد ظاهرها معنى صحيحا
يفرق عن الظاهر ويؤول بما يفيد معنى صحيحا فليكن ما نحن فيه كذلك
فعدم افادة الظاهر معنى صحيحا ليس محذورا قلت قد تقرر في محل ان
صرف الفهم عن ظواهرها من غير ضرورة تدعو اليه مما لا ينبغي ان تركب
بل يجب محافظة ظواهرها ما امكان وظاهر هذه الآية ان الظرف متعلق
باسماته ومحافظة هذا الظاهر وعدم مرده الى خلافه موقوف على كون معناه
ما يقع لان يكون متعلقا بالظرف فيجب القول بان في الاصل وصف ولا أقل
من ان يكون القول باظهاره متعلقا بعلم او كونه ظرفا مستقرا خبرا والله
يدل او خبرا ثانيا او متعلقا به لا حفظ الوصف الا ان لم يخرج عن مفهومه
مع كافي اسد على وان افاد كل منها معنى صحيحا الا انه خلاف الظاهر قال
المصنف في تفسير هذه الآية ان الظرف متعلق باسم الله والمعن هو المستحق للعبادة

سورة الاحقاف

فيها ثم قال او بقوله يعلم سرهم وجهكم الجملة خبر ثان او هي الخبر وانه بدل وكفى
لعبته الظرفية كون المعلوم فيها كقولك ربيت الصيد في الحرام اذا كانت خارجة
والصيد فيه او ظرف مستقر ومع خبرا بمعنى انه تعالى كمال علمه بانها كانه فيها
فاشار بتقدم بيان تعلق الظرف باسم الله باعتبار كونه بمعنى المستحق للعبادة
الى كونه ظاهرة الآية والى افادة معنى صحيحا ولما كان يراد على تعلقه بعلم ان علم
تعالى لا يتقيد بزمان ولا مكان وكان يراد على كونه ظرفا مستقرا انه تعالى
منزه عن ان يكون في السماء والارض اشار الى توجيه الاول بقوله وكفى
لعبته الظرفية الخ والى توجيه الثاني بقوله بمعنى انه الخ ينهيا على ان تعلقه
بها خلاف الظاهر يحتاج في تصحيحه الى تأويل فما ادى نظره فان قلت الفرق
بين الوصف وبين تعلق الظرف به حتى امتنع الاول باعتبار كونه في الاصل
وصفا وجاز الثاني بذلك الاعتبار قلت يعني في تعلق الظرف راجحة من
الفعل حتى جوزوا تعلقه بالضمير الراجع الى الحديث واما الوصف فلان
ان يدل على معنى في متبوعه حين ما يوصف به ولا يعني انه كان في الاصل
والاعلى معنى في الغير مع كون ذلك الاصل مأجورا في الاستعمال كما في العلم
الغالب **قول** ولان معنى الاشتقاق الخ دليل ثالث على ما اختاره وما
ذكره من معنى الاشتقاق هو احد معانيه وتحقيق المقام وتوضيح المرام
على ما ذكره سيد المحققين قدس سره في خواص مختصر الاصول هو ان
الواضع لما وجد في المعاني ما هو اصل ينفع عنه معان كثيرة بانظام مراد
اليه بمعنى الحدث المخصوص المعبر عنه بالظرف فانه ينفع عنه معنى الماضي
والمستقبل والحال بانظام افترازا الى احد الازمنة ومعنى الامر بالامر
بانظام طلب الفعل والتركيب اليه وهكذا في سائر نصارى عني بازائه
حروفا معينة مثل ضي رب واخذ منها الفاظا كثيرة موافقة له في الحروف
الاصول واصل المعنى بازاء تلك المعنى المتفرقة كلفظ الصارب
والمفروب وضرب ويضرب وغير ذلك على ما تقتضيه رعاية المناجبة
بين الالفاظ والمعاني واكثر ما يطلق عليه لفظ الاشتقاق هو هذا
الاخذ فان اعتبر من حيث انه صاخر عن الواضع احتجنا الى العلم
به فيعرف بحسب العلم كما قال المبدئي هو ان تجد بين اللفظين
تناسبا في المعنى والتركيب فتزداد احدهما الى الآخر فيكون الحاصل
من هذا التعريف العلم بالاشتقاق فكأن قبل العلم بالاشتقاق ان
تجد بين اللفظين ذلك التناسب فتعرف ان ارداد احدهما الى الآخر
واحدة منه وان اعتبرناه من حيث يحتاج احدهما الى عمل اخر

باعتبار العمل فيقول هو ان نأخذ من اللفظ لفظا ياسبه في التركيب فيجعله والّا
على معنى ياسب معناه وقد يطلق لفظ الاشتقاق على الموافقة المذكورة الانفة
للاخذ المذكور وهو بهذا المعنى صفة قائم باللفظ ويعرف بما ذكره المصنف وهو
كون احد اللفظين كالقريب وضرب مشاركا اي موافقا للآخر في اصل المعنى
والتركيب اي الحروف الاصول ولا يتميز المشتق عن المشتق منه في هذا المعنى
وانما يتران في الاشتقاق بمعنى الاخذ فان الاشتقاق لما كان هو الاخذ فيكون
المشتق هو المأخوذ والمشتق منه هو المأخوذ منه والسر فيه ان الموافقة من الاضافات
الموافقة الاطراف فاذا تحققت بين الشئين يكون كل منهما موافقا للآخر كالقريب
والبعيد مثلا بخلاف الاخذ فانه من الاضافات المتخالفات الاطراف كالولادة
فان احد طرفيها والدواء مولود ثم انهم فمما الاشتقاق الى صغير وكبير وكبير
لان احترافه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب بينها كقريب من القرب
فصغيرا وبدون الترتيب كجند من الجند فكبير وان عبرت المناسب الحروف
الاصول اهم من ان يكون بينهما توافق كلا او بعضا او لا يكون هناك موافقة
اصلا فالكبر كنفق من النفق والمراد المصنف ههنا القسم الاول والمراد بالمشاركة
في التركيب الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب وقوله هو حاصل بين
وبين الاصول المذكورة يريد ان المعنى المذكور للاشتقاق حاصل بين لفظ الله
وبين الاصول المذكورة فيما سبق في بيان اصل الاشتقاق وهي ان المعنى هذا
والله بمعنى يتجر الى آخر ما ذكر هناك فهو من قبيل الاستدلال بثبوت الحد
على ثبوت المحدود وكقولك زيد انسان لان معنى الانسان الحيوان الناطق
وهو حاصل في زيد واعتراض على المصنف ان هذا الدليل لا يفيد المدعى وهو كونه وصفا
وانما يفيد كونه مشتقا فانه ان يكون اسما مشتقا لا وصفا مشتقا كما لا بد فان صاحب
الكشاف ذهب الى ان اسم مشتق لا صفة كما سلف وكما ساء الزمان والمكان والآلة
فانها مشتقات وليست اوصافا عندهم لما ان الذات المأخوذة في منويات
تلك الاسماء متعينة بخلاف الوصف فان الذات فيه لا بد وان يكون مبهمة
مرفوعة وايضا المتقابل بان علم مرجح نكرا اشتقاقه فلا يسلم حصول معنى الاشتقاق
فيه فلا يقوم حجة عليه وجواب انه قد ثبت بالدلائل القطعية المذكورة انه مشتق فلا
يتصور كونه علما ابتداء للتشافي بين كون اللفظ علما شخصيا وبين كونه مشتقا لان
الاول من اقسام ما مدلوله جزئي حقيقي والثاني من اقسام ما مدلوله كلي
وهذا مخرج في الرسالة الوضعية قد اثارنا من كونه اسما مشتقا وبين كونه وصفا
مشتقا والاول مشتق لما مر جو ان الذات المعبرة في الاسم المشتق الذي
لا يكون وصفا متعينة نعتا ما غير باقية على هراقة ابهاما كما في الوصف وطولم

انه لا نعتين اصلا بحسب الوضع في مفهوم الاصل الاشتقاق لفظ الله فانه
على تقدير اشتقاقه من الله بمعنى عبده مثلا مفهومه بحسب اصل الوضع
المعبود كائنا ما كان فتعين كونه وصفا مشتقا فحاصل هذا الدليل انه مشتق
من الاصول المذكورة ومثل هذا المشتق وصفا اما الاول فلهصول معنى
الاشتقاق فيه واما الثاني فلان اشتقاقه من الاصول المذكورة يدل
على ان الذات المعبرة في مفهومه الاصلية مبهمة صرفه فيكون وصفا فذلك
ما كنا ينبغي على ان المدعى ان كونه وصفا اظهر فيكون في الظن بوضوحه والدليل
بغيره والقول بان المدعى نقي كونه علما للذات المجتة لا اشياء وصفية وان
هذا الدليل يفيد هذا المدعى مما ياباه الطبع السليم **قوله** وفي اصلها
هذا هو سابع الاقوال التي ذكرها المصنف اي قبل اصله الله لاها باللف في
آخر اللغة السريانية ومعناه من لا العذرة وقال الامام زعم بعضهم انها
عبرية او سريانية اذ هم يقولون لا تهاجر حاننا رجينا **قوله** وقد ساء ونورا
في رويح و قدس ونور **قوله** اي نقل الى اللغة العربية بان تقرأ فيه
ي حذف الالف عن الآخر للتخفيف كما فعلوا ذلك في رويح و قدس
واذ خالي الام اي لام التعريف عليه فصار الله وانما اخر هذا القول
ومرفعه لان قول بوقوع كلمة غير عربية كثيرة الاستعمال في القرآن العربي
بلا دليل يدل عليه وداع بيقينه بجملة المشابهة اللفظية وذلك مستبعد
جدا **قوله** ونعيم لان اي تغليظ لام لفظ الله بمعنى تسميتها في اللفظ
فهو ضد التزيق وقد يطلق النعيم على ترك الامارة وعلى امانة الالف
تخرج الواو كما في الصلوة والزكاة وهذا التفسير اذا انتفع ما قبله
اي قبل لفظ الله قل هو الله او انتم خير من الله **قوله** اي طريقة متروكة
توارث الخلف عن السلف لما في فهم الام تغليظ للاسم المقصي للنعيم
المحرم و فرقي بينه وبين لفظ الآلات ولان اللفظ بالنعيم لا يستلزم
توجهها الكثرة وجبها او في وجوب الثواب واما اذا اكسرها قبل فلا يعم ويل
يفهم مطلقا اي سواء انتفع ما قبلها او انظم او اكسرها القائل صاحب الكشاف
حيث قال فان قلت بل يعم لانه نعم قد ذكر الزجاج ان نعيمها سنة وانما
مرفعه لما قال قدس مرفوعا **قوله** اعترض عليه بان يدل على جريان النعيم
في الامام مطلقا ولا نعيم بعد اكسرها اتفاقا لا اشتقاقا لعل النعيم بعد نقل
الكسرة ثم قال اجيب بان السؤال عن جريان من سنن الاستقامة او
توابعه من غير بغات العوام لا عن محله لشهرته فاجاب لعصمة وان سنة
انتهى **قوله** وحذف الف واعلم ان الالف التي بين الام والهاء من لفظ

الله ما اوجبوا حذره خطافا بينه وبين الآت في الحظ فان منهم من تلفظ
 في الوقف مقبولا بانه جاء وكسبه كذلك على وفق التلفظ به ولكن هذه
 في التلفظ كان يقال بانه كسب أي خطأ في القراءة وقوله فقد الصلوة
 صفة لقوله كسب فأيدها الاعتزاز عن كسب لا تفد به الصلوة لانها لا تفد
 بكل كسب وانما كان هذا الجنا مفدا للصلوة لان الالف جزء من اسم الله
 الذي هو جزء من الفاعلة في الموضعين في بسم الله وفي الحمد لله و
 انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل فتكون صلوة بلا فاعلة لكن هذا على
 مذهب المصنوع واما عند الائمة الحنفية فيجوز الحذف عند الوقف و
 لكن اثباته اضعف مرجح في التيسير وكما تفد به الصلوة لا ينبغي صريح اليقين
 ايضا وهو الذي لا يحتاج فيه الى التيسير بل ينبغي بحذف الالف وانما لا ينبغي
 به مرجح لوجوب وجود الاسم فيه ولم يوجد قال الفراني ولو قال بانه على قصد
 التيسير وهو الرطوبة فليس يبين وان نوى به اليقين انفق وحمل حذف الالف
 على المعنى وقد جاء لفرورة الشعر وفاعل جاء قوله الا لا بارك الله في
 سهل أي جاء هذا المصراع بخلاف الله فيه وان لم يأت لاجل الضرورة الشعر
 فان الضرورات تبیح المحظورات والمصراع الثاني اذا ما الله بارك في الرجال
 وحمل الاستشهاد هو المصراع الاول وسهل اسم رجل يدعوا الشاعر عليه
 ويقول اذا جعل الله الرجال ذابركة فلا يجعل الله سهيل ذابركة الرحمن
 الرحيم اسمان ببيان للمبالغة قال في الكشاف الرحمن فعلا من رحم كعبان
 وسكران من غضب وسكر وكذلك الرحيم فعيل منه كرمي وسقيم من مرض
 ثم قال وفي الرحمن من المبالغة ما ليس في الرحيم والمصعد عنه لانه يوحى
 ان صفة فعلاان وفعيل من الصنيع الموضوع للمبالغة لفعلا مثلا
 وليس كذلك والال دل كل منهما في جميع المواد على المبالغة والثاني باطل
 فان عطشان وسقيم ومريض انما دل على مجرد النبوت من غير مبالغة
 وتوضيح كما ان المادة اعني الحرف الاصلية في الافعال والمستقات
 موضوعا للحدث المخصوص في أي صيغة وهيئة كانت كالضاد والراء
 والباء فانه يدل على الحدث المخصوص سواء عثر عنه بصيغة الماضي او
 المضارع واسم الفاعل او المفعول وغير ذلك كذلك صفتها وحياتها
 ايضا موضوعا لعان خصوصية في ضمن أي مادة كانت كهيئة فعل بالفتح
 الثالث فانها تدل على اقتران الحدث بالزمان الماضي في أي مادة كانت
 مثل ضرب ونفروقتل وغيره وكذلك صيغة الفاعل لمن قام به الفعل
 على وجه الحدوث وصيغة المفعول لمن وقع عليه الفعل سواء كان في

في مادة الضرب والنفا والقيل فمن صيغ المشتقات ما وضع لمن قام به
 الحدث على وجه النبوت لا الحدوث وهو الصيغة المشبهة منها ما وضع
 للمبالغة في الفعل ولكل من المبالغة والصيغة المشبهة صيغ مختلفة فصيغة
 فقال كعلام وفعل كغفور ومفعال كقدام وفعل كفتيق موضوع
 للمبالغة في أي مادة كانت وصيغة فعل كسب وفعل كحسن وفعلان
 كعطشان صيغة مشبهة واما فعيل فتارة يجيء صيغة مشبهة مثل مريض و
 سقيم وتارة للمبالغة مثل عليم فعلم ان ما اوحى كلام الكشاف من كون
 فعلاان وفعيل من صيغ المبالغة ليس بسديد وان ما بيني في بعض المواد
 المخصوصة لا فائدة للمبالغة كما في فيما نحن فيه فهو من خصوص المادة لا مدلول
 الصيغة لعدم اطراوه فعلا المص عند أي قوله اسمان ببيان للمبالغة ليكون
 ابعد من ذلك الوهم لانه اراد بالاسم المعنى الاخم المقابل للفعل والحرف لا
 المعنى الاخص المقابل للصفة والاسم بالمعنى الاخم بما هو لا يدل صيغته و
 يحيا على امر وراه مدلول سواءه فضلا عن الدلالة على المبالغة ولم
 يقل ايضا وصيغ المبالغة لان المبالغة ان الاخم صيغة الوضع لا لاجل
 بخلاف بيا للعطشان فانها لا لاجل فالمعنى انها اسمان ببيان أي اخذا واشتقا
 فائدة المبالغة بمعونة المقام وخصوصا مادة وليا بصيغتين والتين
 يشترها على المبالغة بان يكون المبالغة مدلول الهيئة كما اوحى عبارة الكشاف
 حيث عثر عنها بوزنها وصيغتها فقوله من رحم من متعلق بقوله بيا اي عما
 اسمان اخذا من رحم لا فائدة للمبالغة ثم انه قدس سره قال في شرح الكشاف
 فان قلت الرحمن صيغة مشبهة فلا يشتق الا من فعل لازم فكيف اشتق
 من رحم وهو فعل متعد واما الرحيم فان جعل صيغة سبالغة كما نفق
 عليه سببويه في قوله هو رحيم فلانا فلا اشكال وان جعل صيغة مشبهة كما
 يشعر به تمثيله برضى وسقيم يتوحد عليه السؤال ايضا قلت الفعل المتعدي
 قد يجعل لانها بمنزلة التوايز فيدل الى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصيغة
 المشبهة وهذا سطر في باب المدح والذم نفق عليه في حرف الفتح وذكره
 المص في الفائق في فقير ورفيع انتهى ونقل عنه قدس سره في الحواشي فان
 قلت اذا جعل المتعدي لانها كما الحاجة الى نقل الى فعل بضم العين قلت
 لا فائدة للمبالغة لانها تحصل من جعل المتعدي بمنزلة التوايز وما في
 حكمها اقول توضيحه ان معنى رحم على تقدير جعله لانها فعل الرحيم والمقصود
 ليس الا ان نبوة كنبوت الفرائز أي الامور الطبيعية الالزمة كالحن

الفرائز
 اسر الطبع

والشئ وما في حكمها ما صار ملكة فعلم انها مأخوذة من رحم بغير العيني وهو
مأخوذة من رحم بكسر العين فيكون المعنى من رحم يجوز ان يقرأ بكسر العين فيكون
المعنى من رحم المتعدي بعد جعله لازما بنقله الى رحم منقول العين وان يقرأ بفتح
العين فيكون المعنى من رحم اللازم بعد نقل المتعدي اليه قبل لا ياسب قولها العلم
من علم اقول قبل معناه ايضا من علم المتعدي بعد جعله لازما يجوز فيه
الامران ايضا لان جعله لازما لا يكفي بل لابد من نقله الى فعل بفتح العين كما عرفت
وفي قول كما الغضبان من غضب والعلم من علم الشارة الى ما قصد بتعبير
عبارة الكثر من الايمان الى انها ليس من صيغ المبالغة بل هما صفتان متبعتان
فان تشبيه لفظ الرحمن بالغضبان وهو صفة مشبهة بنسبة من غضب اللازم
وتشبيه الرحيم بالعلم الذي هو ايضا صفة مشبهة بنسبة من علم المتعدي
بعد جعله لازما على ما قبل ما يلى انها ايضا صفتان متبعتان واما
ان الغضبان من غضب اللازم بنفسه والرحمن من رحم المتعدي بعد
جعله لازما فلا يكون نظيره من كل وجه فالمراد به سهل اذ المقصود بالتشبيه
كون صفة مشبهة مثله وهذا لا يتوقف على كون ما اخذ الاشتقاق فيه متحدا
وبيندفع ايضا ما توهم ان في هذا التشبيه سواء اذ ب لان سوء الادب انما
هو في تشبيه مدلول الرحمن بمدلول الغضبان وقد عرفت ان المقصود بتشبيه
لفظ الرحمن بلفظ الغضبان في كون كل منهما صفة مشبهة على ان الاول
ايضا في خيرة المنع لما ورد اطلاق غضبان عليه تعالى في بعض الاحاديث
ويكن اثباته بدلالة النقي ايضا اذ ورد فيه غضب الله عليه وهذا يقتضيه
اطلاق الغضبان عليه تعالى لان غضبه شديد وكون اسماء الله توفيقية
موقوفة على اذن الشارع اعم من ان يكون الاذن مرجعا او ضمنا **قوله**
والرحمة في اللغة رقة القلب قال صاحب الكشاف ومعناها اي معنى
الرحمة العطف والحنو ولا يخفى ان المبدأ من العطف والحنو الميل الجمالي
حق ان بعض شرحه حملها عليه وقال اراد الميل الجمالي ولما كانت الرحمة
من صفات القلب ومن الكيفيات النفسانية دون الصفات الجسمية
فترها المعنى بركة القلب ليكون نقا في كونها من صفات النفس دون
الجسم حتى ان السعيد قدس سره حرق عبارة الكشاف ايضا بما تبادر
منها وترد على من حملها على ظاهره حيث قال اراد بالعطف والحنو الميل
النفسي اي الشفقة والرفقة وهي من الكيفيات التابعة للمزاج
والة سبحانه وتعالى منزعتها ثم قال وقبل اراد الميل الجمالي اي
الانقطاع والاختناء وليس بصحيح فانه ليس معنى الرحمة وان كان

شبهها بمعناها ومبنيها عنه ومدلولها لبعض ما يلاقيها في الاشتقاق كالرحم
اولا يرى انه جعل الانعام مبنيا عن الرقة لا عن الاختناء انتهى فقول المعنى
والانقطاع يقتضي الغضب والاحسان الى ما يتعلق به اعني المرحوم اراد
الميل النفسي لا الجمالي لكونه معطوفا على قوله رقة القلب وهي ميل
نفسي ومنه اي من قبيل الرحمة وما يلاقيها في الاشتقاق لما سببه معنوية
لفظ الرحمة التي هي وعاء الولد في بطن امه لا لفظا فها على ما فيها اي
عقده كون الرحمة من قبيل الرحمة العطا فها على ما فيها من الولد فان هذه
الانقطاع وان كان ميلا جسيما الا انه شبه بالميل النفسي الذي
هو معنى الرحمة في اقتضاء الحفظ وسبب عنه كما أشير اليه في كلامه قدس
سره فالغرض المذكور في قوله ومنه راجع الى الرحمة بتقدير المضاف المنعوم
من سياق الكلام وهو ما اشترط اليه بقولنا اي من قبيل الرحمة فالمرجع في
الحقيقة هو المضاف المقدر فقد عدل فيه المعنى ايضا عن عبارة الكشاف
حيث قال ومنها الرحمة بتأنيث الضمير وجه العدول ان الضمير يرجع
الى الرحمة فيكون المعنى ومن الرحمة بمعنى الرقة والانقطاع النفسي
أخذ الرحمة لا لفظا فها الجمالي الى ما فيها ولا يخفى ان هذا كلام غير
منتظم بظاهره فلا بد من ارتكاب تكلف بان يقال المراد ان هذه مأخوذة
من تلك الجردان في كل منهما انقطاعا مع قطع النظر عن ان الانقطاع
في احدهما نفسي وفي الآخر جسماني ثم لما كانت الرحمة بمعنى رقة
القلب وانقطاعه النفسي من الكيفيات النفسانية التابعة
للمزاج المنزه عنه هو سبحانه وتعالى اشار الى وجه صحة اطلاق اسم
الرحمن الرحيم عليه تعالى ببيان قاعدة كليته ينطبق على جميع اسماء الصفات
الصفات التي مبادئها اعراض نفسانية كالرحمة والغضب والحياء و
الفرح والمكر والخداع والاسمتهاء فانها مبادئ يترتب عليها عايات فقال
واسماء الله تعالى مطلقا في اشكال هذه المقامات انما تؤخذ باعتبار العايات
التي هي افعال وتأثيرات كالتفصل والاحسان فهنا على ما اشار اليه
المعنى بقوله يقتضي التفصيل والاحسان واما ارادة الانعام وان كانت
سببية عن رقة القلب لكنها ليست من مقولة الفعل فلا يجوز ارادتها
بعد التفرع بانها انما تؤخذ باعتبار العايات التي هي افعال دون المبادئ
التي تكون الانفعالات وتأثيرات مستحصلة عليها تعالى المراد بالانفعالات
ما هو اعم من ان يكون انفعالا حقيقة او سببية عنه فان الرقة وان
كانت كيفة لكنها سببية عن المزاج المسبب عن الانفعال **قوله** الرحمن

ابلغ من الرحيم يعني ان الفرق بينهما بعد اشتراكهما في الدلالة على اصل
 المبالغة كما مر من انها بنيا للمبالغة هو ان المبالغة في الرحمن اكبر منها في الرحيم
 وازيد لاجل قاعدة كناية اشار اليها بقوله لان زيادة البناء تدل على زيادة
 المعنى حتى قيل لا يقال رجل عريان الا لمن لم يكن عليه ثوب اصلا واما اذا كان
 عليه ثوب خفيف فلا يقال له عريان بل يقال انه عار ومن لطايف الكشاف
 ما اوردوه عنها حيث قال وما اطلق على اذني من يلبس العرب انهم يتخون
 مركبا من مركبهم بالشقذف وهو مركب خفيف ليس في ثقل بحال العراق
 فقلت في طريق الطايف لرجل منهم ما اسم هذا المحمل اردت المحمل العراقي
 فقال ليس ذاك واسم الشقذف قلت بلى قال فهذا اسم الشقذف ان فراد
 في بناء الاسم لزيادة المستحق انتهى ثم ان قدس سره قال نفقت هذه القاعدة
 بمنحدر فانه ابلغ من حاد وواجب بان الشرط في ذلك بعد تلاقي
 الكلمتين في الاشتقاق اتحادهما في النوع كصدى وصديان وغرث
 وغرثان ورجح ورجحان فانزع النقص لان حذرا وحازرا مختلفان
 نوعان اقول لان حذرا صفة مشبهة وحاذرا اسم فاعل وحما نوعان
 مختلفان بخلاف الامثلة المذكورة فان كليهما فيهما من نوع واحد وهو
 الصفة المشبهة ثم قال وقد يجاب بان القاعدة اكثرية لا كناية فلا نقص
 وبان حذرا سريما كان ابلغ للحاق في البثور بالامور الجليلة كثرة ونهم
 وفطن وذلك لا ينافي كون حاذرا ابلغ بوجه آخر فجاز ان يدل على زيادة
 الحذر وان لم يدل على ثبوت ويرد عليه ان اول هذا الجواب مبني على ما
 استدلنا لك من ان المعبر في الفعل الزيادة بوجه ما يجوز مثلا تفصيل كل من
 زيد وعمرو وعلى الاخر فاحفظ هذه القاعدة قائما بنفك في مواضع واما
 مرض قدس سره ما نقل من الاجوبة لانه منع اختلاف حذر وحازر نوعا
 مستندا بما ذكره ابن الحاجب من ان الاول ايضا فاعل للمبالغة واما منع
 اتحادهما نوعا ما خفي فيه فدفعه باسبق من ان التحقيق الاكلا من
 الرحمن الرحيم صفة مشبهة حيث مثل صاحب الكشاف الرحيم برضى
 وسقيم ودر الجواب الاخير ايضا بانه لا يثبت البقية الرحمن جهنا اذكر
 استعمال فصيل في التوبيخات كشريف وكريم ومغلان في العارضيات
 كفضبان وسكران فالجواب هو الجواب الاوسط اعني ان القاعدة

الكثرة

الكثرة
 لا كناية ولهذا اعتبر فيه الاسلوب حيث قال وقد يجاب دون اجيب
 فنحذر الامور او سطها وقوله كما في قطع وقطع بتخفيف احدهما
 وشديد الآخر ثم يثل تلك القاعدة من الافعال فان المنه وديل
 على الكثرة اما في اصل الفعل او الفاعل او المفعول على ما بين في
 الفرق بخلاف الخفيف فانه يدل على اصل القطع وقوله وكما رو
 كبار بضم الكاف فيها وتخفيف الموحدة في احدهما وتشديدها
 في الاخر مثال لها من الاسماء الا ان المشدود اكثر مبالغة لانه يعنى
 المعز في الكبر والعظمة وذلك اى ذلك المذكور من زيادة المعنى
 في الرحمن او كونه ابلغ من الرحيم انما تؤخذ تارة باعتبار الكمية ان اراد
 بالكمية الكثرة فالمراد كثرة افراد المرحومين في الرحمن وقلتها في الرحيم وان
 اراد بها مجرد التعدد فالمراد فيشمل الرحمن للدارين ويختص الرحيم
 بالدينا وتؤخذ تارة اخرى باعتبار الكمية اى جلالة النعم وعظمها في
 الرحمن ودقتها وحقارتها في الرحيم وعلى الاول وهو الاخذ باعتبار
 الكمية قيل يا رحمن الدينا باضافة الرحيم الى الدينا فقط لكثرة المرحومين
 فيها لانه اى لان الرحمن يح باعتبار التعلق بقوم المؤمنين والكاف لان
 رحمن الدينا من اضافة الصفة الى الطرف اشاعا كما في مالك
 يوم الدين بمعنى رحمن الدينا الرحمن في الدينا وهو يعنى الكل لانه
 خلقهم ورزقهم كما قال عز وجل وهو الذى خلقكم ثم رزقكم فباسب
 لفظ الرحمن الدال على الكثرة ورحيم الاخرة الى الرحيم في الاخرة لفظ
 المرحومين فيها لانه اى معنى الرحيم باعتبار التعلق في الاخرة بخص
 المؤمنين لان الكفار محرومون من الرحمة الاخرية فلا يخفف عنهم
 العذاب ولا هم ينصرون وعلى الثاني وهو الاخذ باعتبار الكمية
 قيل يا رحمن الدينا والآخر باضافة الرحمن اليها ورحيم الدينا
 باضافة الرحيم الى الدينا فقط لان النعم الاخرية كلها جارية بحسب
 الجسيم بمعنى العظام جمع جسيم بمعنى العظيم واما النعم الدينية فجديدة
 وحقيقة اى متبقية منها ما هو نعمة جديدة كنعمة الاسلام والنفاق
 والكون من جنس الامنة والعلم النافع المعزون بالعمل الصالح ومنها ما
 هو نعمة حقيرة كنعمة الدنيا قل ستاع الدنيا قليل فيجمع بناء على الثاني
 اضافة الرحمن الى الدينا باعتبار نعمها الجليلة والى الاخرة باعتبار
 جميع نعمها التى هي جسام ولا يجمع اضافة الرحمن على الثاني الى الاخرة
 اذ لا نعمة حقيرة فيها ويعم اضافة الى الدينا باعتبار نعمها الحقيرة

ثم ان المص عدل في هذا المقام عن لفظ الكفاف وهو لفظ قالوا
بصفة الجمع من الماضي المعلوم الى لفظ قيل لان تلك الصيغة تدل
على ان القول المذكور بعده ما يؤثر من السلف كما قرع به قدس
سره وقد طعن بعض ارباب الحديث فيه بان شيئا من القولين
المذكورين ليس بان يؤثر وانما التأثير المعروف بالرحمن الدنيا والآخرة
ورحمها على ما اخرجها الحاكم في المستدرک مرفوعا فاشارة المص بلفظ قيل
الى ان القولين المنقولين ليسا من الادعية المأثورة المرفوعة غاية ما في
الباب ان يكونا من اقوال الانبياء واما ندم اي لفظ الرحمن الذي
هو اعلى كونه المنع على لفظ الرحيم الذي ليس بالبلغ والقياس اي المكلف
في مقام المدح والالاق في نظر العقل القرني من الادنى الى الاعلى
لان رفع بعد الحظ وهما ما يعقل واما عكسه فهو حط بعد رفع وهو ما
لا يعقل فانك اذا قلت عندئذ لا استحسنه العقول واما اذا
قلت نعم بذكر او بذكر من كان مقبول الا من اعني اخرها واما انقص
هذه القاعدة بقوله تعالى وكان رسولا نبيا فقد اجاب المص عنه
المص حيث قال في تفسيره ارسل الله الى الخلق فاسألكم عنه ولذلك
قدم رسولا مع انه اخفى واعلى هذا كلامه واما قوله تعالى روف رحيم
مع ان الرؤف شدة الرحمة فهو البلغ واعلى فهو من باب التثنية كما
سبقي فما عني في ايضا فنقص القياس العقلي ههنا تقديم الرحيم لكنه
قدم الرحمن لوجه اربعة اولها ما ذكره بقوله لتقدم رحمة الدنيا
وحاصل هذا الوجه انه قدم ليكون نظم الكلام على وفق الترتيب
في الوجود الدنيا لان الرحمة التي تدل عليها الرحمن متقدمة
في الوجود على الرحمة المدلولة للفظ الرحيم اما باعتبار الكمية
فلتقدم النعم الدنيوية التي هي رحمة الدنيا على النعم الاخرية
تقدمها نيا واما باعتبار الكيفية فلان نعمة الوجود والحياة
وما يتبعها من الحواس والقوى واستعداد الحق الذي يولد عليه
كل مولود من جلال النعم الدنيوية ومدلوله للفظ الرحمن بالاعتبار
الثاني ولا شك انما متقدمة ذاتا وزمانا على النعم الخيرية الدنيوية
التي لا يدل الرحيم باعتبار الثاني الاعلى فتناسب ان يقدم
اللفظ الدال على رحمة الدنيا باعتبارين على اللفظ الذي لا يدل
عليها اصلا باعتبار واحد ويدل على بعضها الحقيقي باعتبار اخر هذا
ما قصده فنبه وتبينها ما ذكره بقوله ولا نه اي الرحمن صار

كالعلم وان لم يصل الى احد العلوية كونه بازاء المعنى واول الذات
بدليل وقوعه صفة له تعالى على ما اشار اليه في ضمن بيان وجه
الشبه بقوله من حيث انه لا يوصف به غيره اي غير الله تعالى
فانه يدل بمفهومه على انه يوصف به الله تعالى خاصة فهو وصف
حقيقة لكنه يشبه العلم في اختصاصه تعالى اختصاص لفظ الجلالة
به تعالى فتاسب ان يتوسط بين العلم وما يتوسط للوصفة ليكون
كالرديف للعلم وبمؤلة الموصوف للموصف واما اطلاق انما
مسلمة الكذاب عليه رحمن الائمة حتى قال شاعريهم لا تزلها
فقد اجاب عنه صاحب الكشاف بانه باب من تعنتهم في كونهم اي
بالقوا في الكفر حتى خرجوا عن طريقة اللغة وقوله لان معناه المنعم
الحقيقي البالغ في الرحمة غايتهما تغليل لقوله لا يوصف به غيره يعني
ان عدم وصف غيره تعالى به ليس لمجرد مانع لفظي وهو انه لم
يوجد في الاستعمال بل ههناك مانع معنوي وهو ان معناه اي
المعنى المراد للفظ الرحمن لا معناه الحقيقي لما عرفت ان اطلاقه عليه
تعالى بجانز باعتبار غايتهما التي هي التفصيل والانعام فالمراد ان
معناه المراد المنعم الحقيقي الذي بلغ في الرحمة اي الانعام غاية ومرة
لا يتصور ما هو اكل منها فقد اخذ في معناه المراد امران احدهما
كونه منها حقيقة اي موجبا للنعم خالقها والآخر هو غنى في
الرحمة غايتهما اي كون الانعام بلا عوض غرض نعمي الرحمن هو الذي
يوجد النعمة ويخلقها ولا يطلب في مقابلتها عوضا ولا غرضا وهذا
مخصص في الله تعالى على ما منبته المص من ان من عداه طالب
عوضي وكالواسطة وانه تعالى هو الموجد لها ولما تنوقف هي
عليها ثم ان الدال على كون الامر مؤخرا في مفهوم الرحمن
هو ما عرفت من انها صفتان مستتبتان بنبأ النبوة وان الرحمن
البلغ من الرحيم بنبأه كما وكفا فكونه صفة مستتبة يدل على انه معناه
ذات متصفة بوصف الرحمة وكونه للنبوة يدل على ان ذلك
الوصف فيه كامل وكونه البلغ يدل على انه فيه في اقصى المراتب ولا
شك ان اقصى مراتب الانعام بالرحمة اي الانعام ان يكون
انعام بلا عوض ولا غرض ويكون موجد النعمة وخالقها و
سيمح المص به فاقيل ههنا بحث اما لا ولا فلان كون المنعم
الحقيقي ما اخذ في معنى الرحمن غير ظاهرا وهو من الصفات المستتقة

والوضع في امثالها نوعي فلا فرق من حيث المعنى بينه الرحمن وبين سائر
الالهة المبالغة والمبالغة لا تدل على كون النعم حقيقية وامانا بل على اعتبار
النعم الحقيقي فيخرجها عن المعنى الوصفي او الوصف لا يدل الا على ذات
مبهمة وملاحظة الذات بكونها حقيقيا يوجب تعينها وبيانها في الوصفية
واسانالها فلان احتمال معناه على بلوغ الرحمة غايتهما غير ظاهر اذ لا يترجم
من الاشتقاق ولا من المبالغة واتاراجعا فلان بغيره من النعم من
المخلوقات من غير المبالغة او عرفا وهذا ايضا غير ظاهر اذ لا يصدق
تقريب المجاز على انتهى فاقول قد ظهر لك ما حققنا انما ان الدال
على كون النعم الحقيقي ما نورد في معنى الرحمن وعلى احتمال معناه
على بلوغ الرحمة غايتهما هو الابلغية لا المبالغة فمنشاء البحث الاول
والثالث الذهول عن الابلغية المستلزمة للامر من المذكورين استغرا
ظاهرا واول في جواب البحث الثاني ان معنى لفظ النعم الحقيقي
ذات ما انصف بالانعام الحقيقي ونقته في الواقع والخصا به
في الله تعالى لا يخرج عن كونه وصفا مستقلا وامرا كليا كما في مفهوم
واجب الوجود وعلى ما مر جوابا واما جواب البحث الرابع فهو انه قد
عرفت ان المراد بالنعم الحقيقي ههنا ليس ما يقابل المجازي بل من
كانت النعم مخلوقة له وهو موجود لها وقد مرح به بذات القائل فا
قالذي يزعم منه ان النعم من المخلوقات ليس بخلاف النعم وانه
مستعوض بالانعام وهو كذلك لان ذلك ليس شأن احد الالهة
ومرح به ايضا هذا القائل وقوله وذلك اشارة الى المعنى المذكور
الذي هو كلي ومعنى قوله لا يصدق على غيره تعالى انه من الكليات
المختصة في فرد كفهوم واجب الوجود وخالق كل شئ وبينه بقوله
لان من عداة ما يوصف بالانعام فهو مستعوض بلفظه وانعامه اي
طلب عوض في مقابلة لفظه وانعامه فالمستعوض بالعين المهيمنة لا بالالف
كما في بعض النسخ المستقيمة لان قوله يريد به جزيل نواب او جميل ثناء الى
قوله ثم انه آه بيان وتفصيل ولا يستقيم ذلك بالنسبة الى الاستفاضة
لان ارادة الثناء الجميل من الخلق وانزاله عار الخساسة من النفس
او رقة الجنسية ليست استفاضة اي طلبا للفيض منه تعالى فهو
تفصيل وبيان لكونه مستقضا اي طالبا للعوض الذي يطلبه والعوض
الذي يتوخاه هو هذه المذكورات على ما نفق عليه المص في شرح الاسماء
الحسنى حيث قال فان غيره تعالى اما يفعل ما يتعاطاه من التفضل و

الانعام

والانعام لغرض نفسه يستعوض به جزيل نواب او جميل ثناء او يزيل
عن النفس رقة الجنسية او عن القلب حث المال او رزيلة البخل
الى غير ذلك من الاعراض انتهى فقوله ههنا او يزيل به رقة الجنسية
على ما في بعض النسخ هو الموافق لما نقل من شرح الاسماء الحسنى الا انه
ههنا معطوف على يريد واخل تحت تفصيل العوض يجعله اعم من
جلب النفع ودفع الضرر وهما معطوف على يستعوض واخل تحت
الغرض خارج عن العوض كونه مقابلا وفي بعض النسخ او يزيل
على صيغة اسم الفاعل يدل يزيل فهو معطوف على يستعوض مقابلا
فيخرج من حيث المعنى الى ما ذكر في الشرح المذكور وما وقع في بعض
النسخ او يزيل بصيغة المضارع المعلوم يدل يزيل وفي بعضها مزج
على صيغة اسم الفاعل يدل يزيل فلا فرق بينه وبين نسختي يزيل ويزيل
الاجسب اللفظ اذ الاراحة هي الازالة ثم ان معنى اراحة رقة
الجنسية وانزالها ازالة رقة نشأت عن المجانسة والاتحاد و
النوع بين النعم والمنعم عليه فان انانا اذ ارأى انانا اخر على
اسود حال فتكلم الجنسية يعطى عليه وترقى له نفسه وتباليه منه ويحصل
في نفسه اضطراب زبا تنفض الى المرضي فاذا حسن اليه زال اضطرابه
واستراح من ألمه والمذكور في بعض النسخ يدل رقة الجنسية انه
الخسة اي يزيل ويزيل به عار الخسة والدناءة عن نفسه فان من
فان من اسك ولم يقض حاج المحتاجين بالانعام عليهم بقدره ليس
النفس وشيخها وهي ام الرذائل قال عز وجل ويوق شح نفسه
فاولئك هم المفلحون وقوله او حست الال بالنصب عطوف على معقول
يزيل ويخرج اي او يزيل ويزيل بلفظه وانعامه حث المال الذي هو راس
كل خطية واستن جعل معصية وقوله عن القلب متعلق بكل من اراحة
الرقعة وجب المال الا انه على نسخة انفة الخسة يكون المعنى يزيل به
عار الخسة عن القلب فلا بد ان يراد بالقلب النفس واعلم ان قوله
لان من عداة الى هذا فاذا لا يصدق البالغ غايته الرحمة على غيره
لان قد عرفت ان البالغ غايتهما من ان يكون انعامه بلا عوض وغرض
قوله ثم انه شروع في بيان عدم صدق النعم الحقيقي على غيره تعالى ومعناه
ان من عداة بعد ما علم انه طالب عوض وغرض في انعامه كالواسطة
في انعامه الى الخلق كخدم السلطان بالنسبة الى احسانه الى احداد
لا حق مدخل في النعم سوى انها يظهر من يده لان ذات النعم اي

أي مهيئتها لأن التحقيق أن الجمل الابداعي إنما يتعلق بنفس المهمة بمعنى أنها
بعضها أثر للفاعل وهذا الجمل الذي يسمى بالفيض المقدس توجد الأشياء
علما وهي غنيا ثابته ومهيئة وجودها أي خارجا والقدر في جانب
المنعم على اتصالها إلى المنعم عليه والداعية الباعثة في جانبها أيضا لأن الأنعام
فعل اختياري لا يتصور صدوره بلا داع وباعث عليه أي على اتصال
والتمكن من الانتفاع بها أي بتلك النعمة في جانب المنعم عليه والوحي
الظاهرة والباطنة التي بها يحصل بالفعل ذلك الانتفاع إلى غير ذلك
من الشروط والآلات كلها من خلقه أي مخلوقه أو ناعته من الحادة
وتأثيره إذا مؤثر في الوجود الأول والأعلم أن قوله ذات النعم مع ما عطف
عليه مفعول على إذا سم لأن قوله من خلقه مرفوع المحل على أنه خبر لها
وقوله لا يتصور عليها أحد غيره إما تأكيد لقوله من خلقه أو خبر بعد
خبر وإما ما كان فينبغي أن يقال نعم حقيقة بمعنى أنه موجود للنعمة مستقل
في إيجاده وذلك لكي لا يخلو ذلك الوجه ما ذكره المحقق بقوله أولان
الرحمن لا أول أي باعتبار الكيفية على جلال النعم وأصولها وكانت ذاتها
ويعرف أنها خارجة عنها ذكر الرحيم لتناول ما خرج منها ليكون كالنعمة والردف
لأن القيمة أن يوتي في الكلام بفضيلة لتكنه كالجمل في قوله تعالى ويظنون
الطعام على وجه أي مع الاحتياج إليه والتكثف فيها حتى فيه أيضا الجمل لغة وإفادة
أن المولى للنعم كلها هو الله وانقر صاحب الكتاب على هذا الجواب ولحقه
قدس سره حيث قال وتلخيص الجواب أن الأبلغ إذا كان أخفى ما هو دور
ومستقلا على مفهوم يثبت هناك طريقة التواني إذا لو قدم الأبلغ كان ذكر
الأخر عارضا عن الغاية كما في الأشبه المذكورة أي في الكتاب وقولهم
فلان عالم خبير وشجاع باسد وجواد فيأخذ فان النعم يستعمل على مفهوم
العالم وزيادة وكذا الباسد والفياض بالقياس إلى الشجاع والجواد
وأما إذا لم يكن الأبلغ مستقلا على مفهوم الأول في كماله والرحيم إذا لم يرد
بالأول جلال النعم والثاني وقابقتها جاز سلوك كل واحد من طرفي
التقييم والترقي نظر إلى مقتضى الحال ولما كان المانع بالقدم الأول
في مقام العظمة والكبرياء جلال النعم وعظمتها دون قابقتها ولما ينفذ
الرحمن على الرحيم وأردف بالرحيم كالتفة بلبسها على أن الكل منه وإن غابته
شامل شاملة لذرات الوجود وكلا يتوهم أن محركات الأمور لا يتوقف
فيحتمل من عن سواها انتهى ورابع الوجه ما ذكره بقوله أو المحفوظة على
رؤس الآية أي آيات الفاتحة لجميع السور والمراد برؤسها أو آخرها

فإن آخر كل شيء رأس له من ذلك الطرف لأن حيث أنه آخر له من
حيث أنه أول من ذلك الطرف وقيل الرأس يستعمل بمعنى الطرف كما
وقع في الحديث أنه بركة الله تعالى على رأس أربعين سنة أذ هو صلى الله
عليه وسلم بسعوث في آخر الأربعين لا في أوله والآ كان سنة على اللام
وقت البعثة تسعا وثلاثين أو لطف الشيء الممتد بعم أوله وآخره فلا يصح
إرادته في الحديث بل المراد فيه أيضا ما ذكرنا فلا تغفل والمراد بالمحافظة
عليها أن يكون تلك الأواخر متوافقة ومتناسبة في هيئته مخصوصه وهي
هذه السورة الكريمة كون ما قبل الحرف الأخير سائكة مسوكة أما
قبلها كالرحيم والعالمين ويوم الدين ونستعين والمستعين والظالمين
وجوز أن يكون المراد بالآية العلامات التي كتبت بالحرقة في المعامل
وبالرؤس ما قبل تلك العلامات أي أو آخر الآيات أو لوانت
خبر بآية البناء ورأس الشيء جزؤه الأول واطلاقه على ما قبله
غير متعارف ثم إن المحافظة المذكورة إنما تتم في هذه السورة كما أشارنا إليه
بتفسير الآية بآيات هذه السورة تكون الكلام في بسملتها ولأنهم في كل سورة
كيف وهذه المحافظة يقتضي في سورة الرحمن تقديم الرحيم والقول بأنها
قدمت هذه السورة لتلك المحافظة وفي سائر السور لتكون التسمية في
الكل على وتيرة واحدة إنما يتم إذا كانت الفاتحة مع التسمية أول سورة
ترتل على أن لا ينشئ في بسمة سورة النمل لأنها حكاية كتاب سليمان عم
إلى بلقيس هذا وكذا لهذا آخر المحقق هذا الوجه وجعله رأيا **قوله**
والأظهر أنه غير منفرد أي الراجح في الاعتبار أن لفظ الرحمن غير منفرد
واعلم أن النسخة اختلفوا في الرحمن في أنه منفرد أو غير منفرد فانه ليس له
مؤنث لا رحمن ولا رحمة لأنه صفة خاصة لله تعالى لا يطلق على غيره تعالى
لا على مؤنث فعلى مذهب من شرط انتفاء فعلانه فهو غير منفرد وعلى
مذهب من شرط وجوده فعلى فهو منفرد ومذهب صاحب الكتاب
وتبعه المص إلى أن الراجح عدم مرفعه من غير نظر إلى الاختصاص العارض
المانع لا اعتبارا والثابت والله أشار المص بقوله وإن خطر أي منع
اختصاصه بالله تعالى أن يكون له مؤنث على فعلانه أو على معنى ليس
الحكم بالظاهرة منع مرفعه بنبينا على انتفاء فعلانه بالنظر إلى ذلك الاختصاص
فإن الاختصاص المذكور كما أوجب انتفاء فعلانه أوجب انتفاء فعله
أيضا فاعتبار بوجوب اجتماع الحرف وعدمه وبيان على ما حفظه قدس
سره أن أن نظر إلى انتفاء فعله هو الشرط ومناط الحكم في الظاهر وأن نظر

الى انتفاء فعلانه وجب ان يمنع مره لان انتفاؤها هو ساط الحكم في الحقيقة
اذ بانتفاؤها يتحقق مضارعتها لا في التائيد في عدم قبول التاء الا ان
لحفاية جعل وجود فعله اما دة عليه وساطا الحكم فاعتبار الاختصاص
يوجب ان يكون ممنوعا من الصرف غير ممنوع منه وهو محال فوجب
ان لا يعتبر استناع التائيد اي انتفاء فعله وانتفاء فعلانه بسبب
الاختصاص العارض وان يرجع الى اصل هذه الكلمة قبل
الاختصاص ويتعرف حالها قبله وذلك بالقياس على نظائرها
من بابها واما اراد المصنف بقوله الحاقا لبا هو الغالب الاغلب
في باب فان الغالب في باب فعل ان يكون غير منفرد كسكران
وغضبان وعطشان وان جاء نادرا منفردا كخشيان لان مؤنثه
خشيانة على ما ذكر المرزوقي وكان المصنف ارتضاه و لذا ذكر قيد
الغالب ولكن المفهوم من الصحاح ان الصنف من خشى خشيان
في المذكر وخشيان في المؤنث وكان صاحب الكشاف ارتضاه
حيث لم يذكر قيد الغالب وقال الحاقا لبا هو الغالب والجملة لما علم
بالقياس الى باب واعتبار اغلب افراده الذي هو في حكم الكل اذ
ايضا في اصل ما تحقق فيه وجود فعله كان الحكم بعدم مره الحاقا لبا
بما هو الغالب في باب اظهر من الحكم بمره الحاقا لبا هو النادر في باب
فلا كان الحكم باظهاره منع مره متضمنا لا اعتبار كل من الصرف وعدمه
جاء كلمة ان الوصفية المتضمنة لكون خلاف الشرط اولي بالجزاء لانه
على تقدير عدم منع الاختصاص يكون له مؤنث على فعله او فعلانه فالحكم
عليه باعتبار احد الامرين اولي قوله واما تخصيص التسمية بهذه الالام
بيان لوجه اختيار هذه الالام الثلاثة من بين الالام التي يعلم العارف
باساليب الكلام وخواص التراكيب ان المستحق لان يستعان به مبنى
على ان الباء لا استعانة على ما اختاره في مجامع الامور اي في كل الامور
هو المعبود الحقيقي الذي يدل عليه كلمة الجلالة الذي هو مولى التمام اعطيا
كلها عاجلها واجلها جليها وخفيها على بابل عليه كلمتا الرحمن الرحيم
على ما مر تخفيفه وكان الانسب ان يقول يدل الحقيق الدقيق فان وصف
نعمه ام بالحجارة بعيد عن كمال الادب ووجه افادة التخصيص المذكور
هذا العلم هو تطبيق الاستعانة بالوصف الصالح للعقبة فيسرى بعلة و
هذا مما لا يهتدى اليه الا العارف بخواص تراكيب الكلام ومزاياه ولولم
العارف على ما هو مصطلح الصوفية فليعلم ان العارف هو المصنف

بكنه الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق لكان اشده ملائمة
لقوله فيتوجه فان منصوب باضمار ان بعد الفاء السببية عطفها على يعلم في
ليعلم ولا شك ان العلم الذي يصير سببا لان يتوجه العالم بمرآته اي بكنه
وجامع مشاعره وهو العارف بهذا المعنى وبالجملة فائدة ذلك التخصيص
ان يتوجه العارف بسبب ذلك العلم توجهها تاما الى جناب القدس اي الى
الله القدوس من شأبته النفس والطاردة التوجه الى الله عز وجل توجهها بالشر
بلا حاجته ولا مكان فلفظ الجنب مفرع للتعظيم والا فهو عز وجل منزله وقوله
عن الجنب ايضا لانه في الاصل القضاء وما قرب من محلة القوم وتذكر
بالنصب ايضا عطف على يتوجه والمعنى ويصير ذلك العلم سببا ايضا
لان تمكن جعل التوفيق اي بالتوفيق الالهي الذي هو كمال الجليل المنين
في ان من تشبث به فقد استمكن بالعروة الوثقى لا انفصام لها و
يشغل بغير حرف المضارعة على بناء الفاعل من باب الافعال منصوب
معطوف على ما سبق اي ويجعل سره اي روجه الذي هو من عالم
السر والامر مشغولا بذكره بان لا يكون في قلبه الا ذكر الله وقوله والامر
بالجبر عطف على ما ذكره اي لا يستمد بقلبه الاسن الله ولا يستعين الالاه
ونصب عطف على قوله سره كما توجه وهم لا يساعده العقل وقوله عن
غيره يشغل ومعنى شغل عنه اعرض عنه اي يجعل سره مشغولا و
موضعا مما سواه بسبب فطره على ذكره والاستمداد به قوله الحمد هو التاء
على الجميل لا يختار في هذا التعريف لفظ الحمد وهو بيان المعناه
التقوى واما معناه العرفي فهو فعل بنى عن تعظيم المنعم بسبب كونه
منعما وهو الكثر التقوى ايضا ثم لفظ الحمد يجوز ان يحمل على المعنى
المصدرى اعني الايمان بما يدل على كون المحمود مستحقا للجميل وثلى
المعنى المبني للفاعل اعني الحامدية وعلى المعنى المبني للمفعول
اعني المحمودية وعلى الاثر المترتب على المعنى المصدرى اعني
الحاصل بالمصدر والتعريف المذكور ينطبق على كل واحد من هذه
المعاني لان لفظ الشاء ايضا مصدر يطلق على كل واحد من المعاني
المذكورة فاقى معنى اريد بلفظ الحمد اريد بلفظ الشاء ايضا وذلك
المعنى لوجوب تطبيق الموقف على المراتف فلام الملك على الاولين
لاختصاص الحقيقة بلسان الام بالمعنى بفتح الهمزة وعلى الاخيرين لاختصاص
بالوصف واعلم ان صاحب الكشاف قال في التعريف الحمد وهو الشاء
والنداء على الجميل فمعقب الشاء بالنداء وهو رفع الصوت اظهارا لما ادعاه

نظمي المعنى وهو الشاء على الجميل الاختيارى

فلام الحمد على المعنى

على الاولين اي معنى المصدر اعني الايمان والمعنى المبني للفاعل

من اختصاصه بالتان وكونه اشيع وادل واطلق الجليل والمهي تعرف
فيه بحذف وزيادة حيث حذف قيد النداء ونزاد قيد الاختيارى فزج الحذف
هو ان الشاهد قد يطلق على ما ذكرنا يدل على التعظيم فلا يكون الا باللسان وقد
يطلق على الايمان بما يدل عليه قولنا كان او فعلا فمقتضى حقيقة فيها وقيل
حقيقة في الاول فقط واما في الثاني فجاز مشهور فان اريد بالشاهد الواقع في
تعريف الحمد المعنى الاول بناء على ما ذهب اليه صاحب الكشاف من اختصاص
الحمد بما يكون بالتان فالشاهد يدل عليه فيكون تعقيب النداء مستدركا نظرا
الى اصل المعنى وان اريد المعنى الثاني بناء على ما ذهب اليه المحققون من
ان حقيقة الحمد اظهر الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالفعل وقد
يكون بالقول وهذا أقوى كون دلالة الفعل قطعية وحده تعالى و
شأنه على ذاته من هذا القبيل كما قال عليه السلام لا احصى ثناء عليك
انت كما اثبتت على نفسك فلا بدح من حذف ما يدل على اختصاصه باللسان
ليلا يخرج حده الفعلي على ذاته فبعد النداء واجب الحذف حذرا عن لزومه
الاستدراك على تقدير وعن الزوم انما هو تعريف الحمد على تقدير
ثم ان الشارح ياتي بمعنى اخذ يخص بالخبر على ما يظهر من النامد في المقيمين
واما ما وقع في الحديث من ان من ائتم عليه خيرا وجبت له الجنة ومن
ائتم له شرا وجبت له النار فمن قبل المأكله واما وجه زيادة قيد الاختيارى
فلا اتفقوا على ان الحمد عليه لابد وان يكون فعلا اختياري للمحمود حتى
ان شرح الكشاف اعترضوا عنه وقال قدس سره انما ترك قيد الاختيارى
في تقدير معنى الحمد اما اعتمادا على الامثلة فانها اختياريه واما لانه اراد
الفعل الجليل وهو بالاختيارى فزيادة هذا القيد استغنى كلام المعنى
عن انه عذر المان في مقام التعريف فان قلت اذا الحمد بالافعال الاختيارية
يلزم ان لا يحد الله على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة والارادة سواء
جعت عين ذاته او زائدة عليها بل انعاماته الصادرة عنها بالاختيارى
قلت ان تلك الصفات تكون ذات تعالى كافية فيها وكونها مبادى
افعال اختيارية نزلت منزلة افعال اختيارية يستعملها فاعلمها كذا
حقه قدس في نصا نفعه بقى ان المعنى ترك في تعريف الحمد قدس
شاع اعتبارها فيه احد هما المحمود به كونه ركنا كالحمد عليه والثاني كونه
على جهة التعظيم احرازه عن الاستهزاء فالشايخ في تعريفه هو الوصف
بالجميل الاختيارى على جهة التعظيم ووجه ترك المعنى هذين القيدين
هو ان اخذ الشاهد يدل الوصف والشاهد يدل عليها دون المحمود عليه وقول

من نفعه او غيرها اى سواء كان ذلك الجميل الاختيارى الذى يقتضى
محمودا عليه انما او غيره فكلية من بيانته والمراد بالنعمة الانعام لانه الفعل
دون النعم المقصود والاشارة الى ان المحمود عليه اى ما يقع الحمد بآثاره
وان وجب ان يكون فعلا اختياريه الا انه اهم من ان يكون من قبيل الزوال
او الفضائل لا يقال لزوم تعلق الحمد بالفعل الاختيارى يقتضى ان لا يتحقق
الاستحقاق الذاتى للحمد وهو خلاف ما مر جوابه لانا نقول استحقاقه تعالى
للثناء والتعظيم بآثاره فعلا اختياريه وصف يقتضى ذاته تعالى كابر
الصفات الكمالية اذ لا فاعل في الوجود الا هو وان كل ما يفعله فهو جميل
وحسن لما تقرر في محله من ان دخول الشرفى القضاة انما هو بالبيع فشاؤنا
عليه ونقيلها آياه وان كان محلا بذلك الفعل لكونه باعشاله الا ان
استحقاقه لهذا التعظيم وصف ذاتى له ناسل فانه وبقى وبه حقيقة
فان قلت قوله تعالى حسنى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقوله الصبر
محمود يدل كل منهما على انه لا يجب في الحمد ان يقع بآثاره امر اختياري قلت
الحمد قد يحى بمعنى الرضا فالمقام المحمود هو المقام المرضي وكذا الصبر مرضي
واعلم ان المعنى لما فسر الحمد وكان كل من المدح والشكر قريبا منه في المعنى
وقربا له في الاستعمال ناسب ان يفرد كلا منهما على وجه يظهر النسبة بينهما
فعقبه بنفي المدح لاتحادهما في الحروف الاصول ثم بالشكر فقال والمدح
هو الشاهد على الجميل مطلقا اى من غير تقييد بكونه اختياريه فالمدح
عليه اهم من ان يكون اختياريه او غير تقييد بكونه اختياريه بخلاف الحمد عليه ثم
استشهد عليه بقوله تعالى حمدا زيدا على علمه وكرمه الاول من الفضائل
والثاني من الفواضل وكل منهما اختياري اما العلم فلان المراد به العلم المكتبي
الحاصل ببشارة اسبابه بالاختيار اذ لا يجدر الرجل بالعلم الضروري فلا
يقال حمدا زيدا على علمه بان الواحد نصف الاثنين وبان السماء فوقنا
واما الكرم فلان المراد منه الانعام ولا شك في انه فعل اختياري ولا نقول
حمدا على حسنه لان الحسن ليس فعلا اختياريه بل مدحة اى بل نقول
مدحة على حسنه فنثبت القول الاول في الحمد يدل على انه يقع بآثاره
الفعل الفعل الاختياري بقسميه وانتفاء القول الثاني فيه يدل على
اختصاصه بالاختيارى واما ان القول المتفق في الحمد ثابت في المدح فلا يدل
على اعمية متعلق المدح وعدم اختصاصه بالاختيارى لانه لا يعلم منه انه
يقع بآثاره الاختيارى ايضا اذ على تقدير اختصاص المدح بغير الاختيارى
ثبت ذلك القول ايضا لكن لما كان غرض المعنى الرد على من قال نزلت

حيث عتبة بفتح بعض القول بالترادف اكتفى ببيان مادة الا فتراق ولو
 من جانب واحد اذ كفى ذلك في حصول هذا الغرض هكذا حقق المقال
 وقيل القائل صاحب الكشاف هما اي لفظ الحمد والمدح اخوان ^{ما هو المراد} بقل
 عنى المص في تفسير قوله هما اخوان حاشية وهي قوله اي مترادفان
 لا اختصارهما بالافعال الاختيارية وهو اختيار صاحب الكشاف في
 تفسير قوله تعالى ولكن الله يحب اليكم الايمان حيث قال لا يدع شئ
 بفعل غيره والمدح بالحسن والجمال ماء قول وهو قول المعتزلة و
 مذهب علمائهم في الاصول انتهى كلامه وواقعه قدس ستر في هذا
 التفسير حيث قال في تفسير قوله الحمد والمدح اخوان اي هما مترادفان
 فلا يدل على ذلك اذ قال في الفائق الحمد هو المدح والوصف
 بالجميل وانه جعل ههنا نقيض المدح اعني الذم نقيضا للحمد لا يقال
 نقيض المدح هو البهول لا الذم لانا نقول المدح يطلق على الثناء الخاص
 اي الوصف بالجميل ويقابل الذم وقد يخص بعد المأثر ويقابل
 البهول اي عدا المثلاب والكلام في المعنى الاول انتهى واعترض
 عليه بان ما نقله من الفائق لا يدل على الترادف لجواز ان يكون
 المخرج اعم ويكون محله عليه من حمل العام على الخاص كما في قوله
 الايمان هو الحيوان اقول يا بابه مقام التعريف لا شرط المداواة
 واعتري من ايضا على ما ذكره من جعل الذم نقيضا للحمد انه يجوز ان
 يكون النقيض بالمعنى اللغوي فيصح ان يكون امر واحد نقيضا لغويا لا
 واجيب عنه بان النقيض بالمعنى اللغوي بمعنى المقابل ويكون امر متقابلا
 لا مرين غير ظاهر ثم قال وقيل ارادوا بها اخوان في الاشتقاق الكبير وشهد
 وجهان الاول ان الشايخ في كتب المص استعمال الاخوة فيما بين لفظين
 يتلافيان في الاشتقاق الكبير او اكد الثاني ان الحمد مخصوص بالجميل
 الاختيارى والمدح بغيره يقال مدحت الولد على صفاتها ولا يقال
 حمدتها فاخير ههنا الحمد على المدح يشعرا بالاختيار وعلى الشكر تناول
 الفضائل والفواضل وترد الاول بان ما ذكرناه من الدليلين اوجب
 حمل الاخوة ههنا على الترادف والثاني بان المص مخرج في تفسير قوله
 تعالى ولكن الله يحب اليكم الايمان بان المدح لا يكون بفعل الغير وقول
 التمدح بالجمال وحسن الوجه فالمدح عنده ايضا مخصوص بالاختيارى
 انتهى قوله والشكر مقابلة النعمة اضافة المقابلة الى النعمة من اضافة المصدر
 الى المفعول والمراد بالنعمة الانعام اي الشكر مقابلة المنعم عليه فانه الانعام

مترادفان
 ليش اسد

الواصل اليه من جهة المنعم قولاً اي مقابلة بالقول بان ينشئ المنعم بانه وعمل اي
 مقابلة بالعمل بان يخدمه بجوارحه واعتقاداته اي مقابلة بالاعتقاد بان يعتقد
 انصافه بصفات الكمال ويحبه في قلبه لا يحصل جل انعامه ثم ان الواقع
 في بعض النسخ ههنا او الفاضلة بدل الواو الواصلة فان قلت ايها الصانع قلت
 ان حمل على تعريف الشكر بالمعنى العرفي الذي هو صرف الجود جميع ما انعم الله
 به الى ما خلق لاجله فالصحيح هو الواو الا انه ياتي عن هذا الحمل ما يسمي
 من قوله فهو اعم منها بحسب المورد اذ الشكر بهذا المعنى عبارة
 عن مجموع افعال الموارد الثلاثة لا كل واحد منها فهو كل لا كلي و
 كل واحد من تلك الافعال جزء لا جزئي فلا يتينا في النسبة المذكورة
 لا يتينا على التصادق المتما في للتفاوت في الكلي المتفق بين الكل والجزء
 وان حمل تعريفه بالمعنى اللغوي الذي هو فعل ينشئ عن تعظيم المنعم بسبب
 كونه متفانياً له عليه النسبة المذكورة اذ هو بهذا المعنى كلي وكل واحد من
 من افعال تلك الموارد جزئي له وصادق عليه فيصح كل من الواو او
 الفاضلة اما او فظاهراً واما الواو فلانه يحمل التركيب على تقييد
 الكلي الى الجزئي كقولهم الكلمة اسم وفعل وحرف اي تنقسم الى هذه
 الاقسام ولا يحمل على تقييد الكل الى الاجزاء كقولهم التركيبين حل وشل
 وماء وقوله قال افادكم النماء من ثلثي يدي ولاني والصغير المحض
 قيل قاله اعرابي سأل علياً رضي الله عنه فاعطاه ورمها فرائي رضي في
 وجهه الكرم ولم يكن معه الا درجعة فاعطاه فقال الاعرابي هذا البيت
 ومعناه افادكم انعامكم على لعظمها الذي استيفاء انواع الثلاثة
 للشكر التي هي الكفاة باليد ونشر الحامد باللسان ووقف الغواد
 على المحبة والاعتقاد وبالغ في ذلك حتى جعل الموارد الثلاثة واقعة
 في مقابلة النماء لمكانها مستفاداً منها كانه قال يدي ولاني وقلي
 كم فليس في القلب الا نفعكم ومحبتكم ولا في اللسان الا ثناؤكم ومحمدكم
 ولا في اليد والجوارح الا مكافاةكم وخدمتكم وفي وصف الصغير المحض
 اشارة انهم ملكوا ظاهره وباطنه واعلم ان مقتضى سوق الكلام ان يراد
 البيت للاشتباه وعلى اطلاق لفظ الشكر على افعال الموارد الثلاثة مع
 انه ليس للفظ الشكر ذكر في البيت ولهذا جعل العلامة المتعارفة لتمثيل
 جميع اقسام الشكر ولما كان المقام ينبو عنه كونه بمراحل عن السياق لم يرض
 به قدس ستر وقال البيت استشهدا مفعول على ان الشكر يطلق على افعال
 الموارد الثلاثة ويقتضي ذلك بانه جعلها بازاء النعمة جزاء لها من نعمها عليها وكلها

هو جزء للنوع فابطلق عليه الشكر لغة ثم رتد على المحقق فقال ومن لم ينسب
لذلك زعم ان المقصود بجزء التمثيل بجميع شعب الشكر لا الاستشهاد على ان
لفظ الشكر يطلق عليها فانه غير مذكور ومنها اقول حاصل كلامه قدس سره
ان البيت يدل على مقدمه بجهلها مغزى لمقدمه كلية معلومة لنا من الخارج
فينظم قياس منج لما هو المحض من اطلاق لفظ الشكر على تلك الافعال
فكانه قيل كل من هذه الافعال يقع في مقابلة النعمة جزاء لها وكل ما يقع
في مقابلة النعمة جزاء لها يطلق عليه الشكر فكل من هذه الافعال يطلق عليه
الشكر اما الصغرى فلما ذكر في البيت واما الكبرى فلما بين في اللغة واعتبر
عليه قدس سره با حاصله انه على تقدير كونه استشهدا واثبت الدعوى و
هو حين اطلاق الشكر لغة على الافعال الثلاثة على الاستشهاد وقد جعل
الدعوى جزءا لاثبات الاستشهاد لانها متحدة مع الكبرى الماخوذة في
اثبات كون البيت استشهدا وفيدور والجواب ان هذه الدعوى
ليست عين تلك الكبرى بل هي مندرجة تحتها وتلك الكبرى لكونها كلية
مشتملة عليها على ما هو شأن الشكل الاول فان كبراه لتكثيرها تشمل على
النتيجة من غير لزوم دوير ومصادرة لا اختلاف الاحكام بظاهر
لاختلاف الاحكام بباطنه ونظريه ومعلومية وبجوهلية باختلاف العنوان
وتفاوت بالاجمال والتفصيل وقد حقق ذلك في موضعه بالا مزيد عليه
بقى ان الشاعر جعل المجموع باراء النعمة فالمفهوم منه اطلاق الشكر على المجموع
لا على كل واحد من الثلاثة وهو المطلب واجاب عنه قدس سره الشكر
بطلق على فعل اللسان اتفاقا واما الاستشهاد في اطلاقه على فعل القلب
والجوارح حتى يوحى كثر من الناس ان الشكر في اللغة باللسان وحده
ولما جمع الشاعر مع الاخيرين وجعلها ثلثة علم ان كل واحد شكر للنعمة
وانه اراد ان فوائدهم كثر عندى وعظمت فاقضت استيفاء انواع
الشكر وقوله فوائدهم منها تعرج على تعريف الشكر لاشارة الى ان النسبة
المذكورة ما تستفاد من ملاحظة مفهوم التعريف المذكور اى لا كان الشكر
عبارة عما ذكر كانت النسبة بين وبين الحمد والمدح العموم والخصوص من وجه
فما هو الشكر اعم منها من وجه ثان موزع بهم الثلثة بخلافها لان موزعها
مخصص للسان على ما هو المبدأ من تعريفها واخص منها من وجه آخر لان
متعلق الشكر بخص الانعام لوجوب كونه في مقابلة الانعام بخلافها فان كلا
منها بعم الانعام وخبرها ولما كان قوله عليه السلام الحمد راس الشكرها
شكرا من لم يجرده يدل على ان الحمد جزء من الشكر لان راس الشكر يكون

والله اعلم
بما لا يعلمون

وعلى ان الشكر

جزء لا ينسب بانفسه الحمد وكان كل منهما متساويا ما ذكره من النسبة اما الاول فيكون الناطق
فلان الجزء ان كان خارجيا فبما بين لكل وان كان عقيقا فاعم او مساويا
الثاني فلان ما ينسب الشيء بانفسه لا بد ان يكون جزءا او لازما اعم او
مساويا اما كان فلا يتصور هناك العموم والخصوص من وجه اراد
توجيه الحديث الشريف على وجه لا يقدح في النسبة المذكورة فقال ولما
كان الحمد من شعب الشكر اى الكائن من منسجبة على ان يكون الظرف
صفة او كائنا من شعبة على ان يكون حالا او خبرا ومعنى كونه من شعبة
انه من اقسامه وانما اعتبر عن الاقسام بالشعب لكونها منشعبة عن
مقسمها الا ان كون الحمد من شعب الشكر باعتبار المورد واما باعتبار
المعلق فالشكر من شعب الحمد وقوله اشيع للنسبة خبر لكان او خبر
بعد خبر وهو اما من الشيوع اى اكثر شيوعا وتنا ولا لها اذ كل نعمة
يمكن ان يعتبر عنها باللسان ويحمد بارائها او من الاشاعة على ما يجوز
مسيبويه بناء اسم التفصيل من الافعال اى اكثر اشاعة اظها رالها واذل
على مكانها اى مكان النعمة ووجودها والمفضل عليه في كل من صيغة
التفصيل هو الشعبان الباقيان اعنى الاعتقاد وعمل الجوارح اى
لما كان اشيع وادل من الاعتقاد وعمل الجوارح اما من الاعتقاد فا
فاشار الى وجه بقوله لحناء الاعتقاد اى لحناء هذه الشعبة كونه
امر قلبيا لا تدرك الجوارح واما من عمل الجوارح فاشار الى وجه بقوله
وعلى آداب الجوارح اى اعتبارها فان الآداب كالاعتقاد وزنا
ومعنى من الاحتمال بيان لكلمة ما اى ان عمل الجوارح وان كان ظاهرا
الا انه يحمل خلاف ما قصد فانك اذا ثبت لفظا لاحدا حمل لقيام امر
اخر اذ لم يعين القيام بالتعظيم واما المعلق فهو الذى ينفع عن كل خفى
فلا خفاء فيه ويجزئ كل مشقة فلا احتمال لبل هو ظاهر في نفسه ومعنى
امر به وضعا كذا قال قدس سره في حاشية الكشاف وقد تروى المناقاة
بين كلامه هذا وبين ما ذكره في حاشية المطالع في بيان كون الحمد العقيق
اقوى من القولى من ان الافعال التى هي آثار النعماء تدل عليها
دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الاقوال فان دلالتها
عليها وضعية وقد يتخلف عنها مدلولها وقد مر بان قطعية الدلالة
بعد تحققها لا ينافي بقدرها عن التحقيق لنطاق الاحتمال لا يقال كان
دلالة القول لا يتحقق بدون العلم بالوضع ويتوقف عليه كذلك دالة الفعل
بتوقف على علاقه بينه وبين المدلول وظاهرا بعد حصول هذين العلمين

انقل الوضع والفعل كذا

يختلف المدلول في القول فلا يختلف في الفعل لانا نقول فلما يتفك اللفظ في
المخبرات وبيان المقاصد عن العلم الوضع في ^{الوضع} التدقيق في المحاورات
تجقق ولا يعلو مدلوله وان لم يحصل القطع بتحقق مدلوله مجرد اللفظ بخلاف
الفعل فان مدلوله وان كان بعد فهم مقطع التحقيق الا ان العلم بالعلاقة
بينها لا يحصل بمجرد صدق عن الفاعل بل لابد في الاكثير من نظر وفكر
حتى يحصل العلم بالعلاقة وجواب لما في قول ولما كان الحمد هو قوله جعل
على بناء المجهول اي لا جل كون الحمد من بين شعب الشكر اشبع واذل من
سائر الشعب جعل الحمد راس الشكر والعمدة فيه فكما ان الراس اظهر الاعضاء
واعلاها وهو اصل لها وعمدة لمقارنتها كذلك الحمد اظهر انواع الشكر واشهرها
واشملها على حقيقة الشكر التي هي الابانة عن النعم وكشفها حتى اذا انتفى
كان ما عداها كالمشتق فقال اي بناء على هذا الجمل قال عليه السلام
الحمد راس الشكر ما شكر الله من لم يحمده فانه اذا لم يعترف بالانعام ولم
يقن على المنعم ما يدل على تعظيمه واكرامه لم يظهر منه شكر وان اعتقد
وعمل لم يفتد شاكرا لا حقيقة الشكر اظهر النعم والكشف عنها كما ان
كونها اعضاءها وسترها كذا قال قدس سره وخلاصة الكلام ان
قوله عليه السلام الحمد راس الشكر ليس محمولا على ظاهره بان يراد انه
جزء حقيقة من الشكر وكذا قوله ما شكر الله من لم يحمده ليس المراد منه
انه ينتفى الشكر حقيقة بانقضاء الحمد حتى ينافي النسبة المذكورة بل كل منهما
ينشأ على الجبالفة في تمثيل الحمد بالقياس الى سائر الشعب بالراس
بالقياس الى سائر الاعضاء في كونه اصلا وعمدة وكون ما عداها بالنسبة
اليه كالعديم فلا يتدح في النسبة المذكورة فاندفع توهم المناقاة ^{قوله}
والذم نقيض الحمد والكونان نقيض الشكر لما كان معرفة نقيض الشيء
تفيد زيادة معرفة ذلك الشيء لا تنقير من ان كان معرفة الاشياء انما
هو بمعرفة امتدادها فتعرض لبيان نقيضها اذ المراد بالنقيض ههنا العند
لا النقيض المصطلح الذي هو عبارة عن رفع الشيء وسلبه لان الذم
وجودي كالحمد والمدح لانه وصف بالقبيل على جهة التخيير ثم ان المشهور
ان الذم نقيض للمدح فالحكم بكونه نقيضا للحمد انما يصح على تقدير ترادف
الحمد والمدح على ما ذهب اليه صاحب الكشاف واما على تقدير كون
المدح اعم من الحمد على ما مشى اليه المعنى فلا يصح ذلك الحكم وما يقال
لا شبهة في ان كل ما هو نقيض للاعم فهو نقيض لاخص الا يرى ان
الا حيوان كما هو نقيض للحيوان نقيض لان كل لا حيوان لان

بدون

بدون العكس فتناش من عدم الفرق بين كونه نقيض احد المفهومين
عين نقيض المفهوم الاخر وبين صدق نقيض احدهما على جميع ما يصدق
عليه نقيض الاخر والمطلوب فهو الاول والمحقق فيما ذكره من التوزيع
هو الثاني اذ لا حيوان الذي هو نقيض الاعم ليس عين الانسان
الذي هو نقيض الاخص كيف وهما مفهومان متغايران ان يكن
تصور كل منهما بدون الاخر نعم يصدق مفهوم الانسان على كل ما
يصدق عليه الا حيوان بحكم ما تقره عندهم من ان نقيض الاخص
اعم مطلقا من نقيض الاعم وهو ضرورة في المثال المذكور كيف ولو
استلزم صدق احد المفهومين على كل ما يصدق عليه الاخر اتحادهما
لا اتحاد الحيوان مع الانسان لان كل انسان حيوان وبق في المقام
خلل اخر ايضا وهو انه على تقدير عدم التوافق بين المدح والحمد
يكون كل منهما نقيضا وضد للذم اذ التضاد من الطرفين وقد تقر
عندهم ان ضد الواحد لا يكون الا واحدا فالاولى ان المراد
من النقيض المنافي ومناف العلم منافي للخاص او يقال ان قوله
المص هما اخوان الى جهنا داخل تحت مقول قبل وحكاية الكلام الكشاف
وهو مبني على التوافق فلا يرد عليه شيء مما ذكرناه ورفعه اي رفع
لفظ الحمد في قولنا الحمد لله بالابتداء اي بسبب كونه مبتدأ قال قدس
سره بقا يتوهم ان المحمودة مقول للمصدر واللام لتعريفه كما في قولك
اجبني المحمودة فذكرى ارتفاعه بالابتداء مع ظهوره ليعين ان الظرف
ههنا مستقر وقع خبره ولا يرتبط به بيان اصله اعني النصب انتهى
قد يقال الاول ان يقال وجه التعرض لرفع الحمد حاله ونصبه في الاصل
التشبيه على ان الحمد يستحق التقديم على الله باعتبار الحال والاصل
وتوهم كون الظرف او المحمور مفعولا للحمد برفع بيان كون الله خبرا
لا دخل فيه للتعرض لرفع الحمد ووجهه بان التعرض لرفعه توطنه لبيان
كون الظرف خبرا وهو لرفع التوهم المذكور وبالحمل قوله وجهه الله
يريد بان الظرف ليس لغوا متعلقا بالحمد ان يكون قيدا للمبتدأ بان
يكون الخبر محذوف فانه لا ضرورة تدعو اليه ^{قوله} واصل اي اصل
الحمد النصب يعني ان يكون منصوبا او الاصل فيه النصب او اصل
هذا الرفع النصب بمعنى انه مستقر من النصب معدول منه واما ما كان
قالا وان الاصل في اعراب الحمد ان يكون منصوبا وان كان مرفوعا
حالا وبين قدس سره كون الاصل فيه النصب بان المصادر اخذت

متعلقة بحالها كانتا تفقدان ان تدل على نسبتها اليها والاصل في بيان
النسب والتعلقات هو الافعال فلهذا سنا سببه يستدعي ان يلاحظ
مع المصادر افعالها الناصبة لها وقد تأيدت هذه المناسبة في
مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها منصوبة بافعال مضمرة فذلك
حكم بان اصل النسب وابنه بآلة قراءة بعض واشار اليه المصنف بقوله
قد قرئ به اي التحدث بالنسب على الاصل لانهم قالوا اصل حدث الله
حدثا حذف الفعل لدلالة المصدر عليه وادخل اللام الجارية على المفعول
وقدم الحد وعرف باللام فصار التحدث بفتح الدال على النسب بالفعل
المحذوف ثم عدل من النسب الى الرفع لما ذكره المصنف بقوله اما عدل
عنه اي عن النسب الى الرفع بان جعل مرفوعا بعد كان منصوبا
ليدل اي العدول او الرفع على عموم التحدث اما دالة العدول
على ذكر فلان العدول عن الاصل لتفقد كنهه واذكر بفتح كنهه ففعل
عليه واما دالة الرفع عليه فلان الجملة الفعلية ح ينقلب اسمية والاستمية
صالحة لان يقصد بها ما ذكر وعلى التقديرين انما يتم الكلام لو لم يدل
النسب او الجملة الفعلية على العموم والنبات فاقول ان اريد بالعموم
الدوام وجعل النبات عطفا تغييرا له فالامر ظاهر لان الفعلية انما تدل
على حدوث والتحدث ودوام النبات واما الاستمية فهي وان
دلت بنفسها على النبوت المطلق اي لا بشرط التحدث ولا بشرط عدم
على ما صرح به الشيخ عبد القاهر بانه لا دلالة في زبد منطلق على اكثر
من نبوت الاطلاق لزيد الا انها بمعونة المقام والقيام العدول
اليها بما يفيد التحدث وذلك على ان اريد بحدوث ذلك النبوت المنطلق
عن التحدث والنبوت المجرد عن التحدث هو الدوام والنبات على
ان الاستمية وان لم تدل دلالة لفظة الا على النبوت المطلق كما
ذكره الشيخ الا انها تدل دلالة عقلية على الدوام على ما قاله الرضي
في الصفة المشبهة انها لا تدل على التحدث ونبت الدوام بمقتضى
العقل اذا الاصل في كل ثابت واما اي ما لم يظهر ما يقطع وان
اريد بالعموم عموم التحدث وشيخه جميع افراده بحيث لا يشترط في بعضها
يكون المقتضى ان كل فرد من افراد التحدث الانزل الى الابدس حتى حاد كان
ناشئة تعالى فالاستمية تدل عليه بمعونة اللام واما الفعلية فانها لا تدل
عليه ولو بمعونة اللام لانها ان قدر ان الاصل حدث هذا كما هو المشهور
فخاتمة الامر ان يفيد بعد دخول لام الاستغناء وعلى المصدر وشيخه جميع افراد

حدث المتكلم وحده وان قدر ان الاصل يتحدث على ما فعل صاحب الكشف
فانما يدل على ان جميع افراد التحدث صادرة سنا ثابتا تعالى ولا تدل على
نبوت الافراد الانشائية تعالى كالتحدث الصا ومنه تعالى في الانزل وقوله دون
تحدثه وحده بوجه يوجب كون النبات تفسيرا للعموم حيث تعرض للتحدث و
المقابل للنبات ولم تعرض لا يقابل للعموم ثم ان عطفت الحدوث على التحدث
عطفت تفسيري وفائدة الاشارة الى ان التحدث الذي يدل عليه الفعل
بمعنى الحدوث لا بمعنى التقضي شيئا فشيئا قال قدس سره في هداية المظهر
ان دخول الرمان الذي من شأنه التغير في مفهوم الفعل بوزن باعتبار
التحدث في الحدث وذلك لان المناسبة بينهما اكثر واعتبار الاقتران على
هذا الوجه اولى وانسب ثم قال هذا اذا اريد بالتحدث والحدوث واما ان
اريد بالتقضي شيئا فشيئا فالصحيح انه ليس داخل في مفهوم الفعل وضعا بل
ينهم من خصوصية الحدث واقضاء المقام كنهه بخالف بظاهر ما ذكره في شرح
الكشاف حيث قال فيه ولا كان الرفع والاعلى النبوت مجردا عن قيد التحدث
والحدوث ناسب ان يقصد به النبات والدوام بمعونة المقام بخلاف النسب
المستلزم لتقدير الفعل الدال بوضعه على الحدوث والتقضي فانه يدل
على ان التقضي داخل في مفهوم الفعل وضعا تدبر فان قلت الجملة الاسمية التي
تدل على النبات ودوام التحدث والحدوث انما هي الاسمية الصرفة واما
الاسمية التي خبرها جملة فعلية فمقدورها بانها كالفعلية الصريحة في افادة
التحدث والتي خبرها ظرفية كما فيها معنى فدان قدر الطرف بالفعل ومن ايضا
اسمية خبرها فاعلة وان قدر باسم الفاعل فلكونه بمعنى الحدوث بقرينة
عمله في الطرف يكون في حكم الفعل قلت فرقا بين الفعلية الصريحة وبين الاسمية
التي خبرها فعلية بان المقصود في الفعلية نسبة الفعل الى فاعله وانما على
التحدث والنبوت والمقصود في الاسمية المذكورة نسبة الفعلية الى المبدء وكون
النباتية في الفعلية التي وقعت خبرا على التحدث ولا يستلزم كون نسبتها الى
المبدء كذلك فيجوز ان يحمل هذه الاسمية على الدوام عند وجود الداعي
كالعدول بخلاف الفعلية كنهه بشكل فيها اذا كان المستند اليه في الفعلية
الواقعة خبرا فمبدءا فمبدءا فمبدءا فمبدءا فان النسبة الى غير الشيء نسبة الى حقيقة
فمقتضى الفعلية ان يكون نسبة القيام الى زيد على التحدث ومقتضى الاسمية
ان يكون تلك النسبة على سبيل الدوام فيلزم تحقق المتأنيين ولا يمكن ان يجاب
عنه بان الازم تحقق الدالين ولا تنافي بينهما واما الثاني فيمد لولها ولا تحقق
لها اذا لا يلزم من تحقق الدالين تحقق المدلولين فالمتحقق لا يستلزم في المدلول

فيه الثاني لم يتحقق لان كون الكلام دأ على المتناهي يحدو ورا ايضا بل التحقيق
 في الجواب هو ان المنسوب الى المبتدأ ليس عين المنسوب الى الضمير بل المنسوب
 اليه هو مجرد القيام والمنسوب الى المبتدأ هو مضمون الجملة الفعلية وهو القيام
 في الزمان الماضي فيكون ان يكون بثبوت القيام لزبد على سبيل التجرد في الزمان
 الماضي ويكون القيام المتجرد الواقع في الزمان الماضي ثابتا دائما فيكون
 ظرف ثبوت القيام لزبد هو الماضي فخذ وظرف كون زيد قائما في الزمان
 الماضي هو جميع الأزمنة مثلا اذا كان زيد ضاحكا وقت العصر كونه ضاحكا
 وآن اختص بالعصر الا ان كونه ضاحكا في العصر ليس بخصا بالعصر بل
 دائمي لصدق قوله دائما زيد ضاحك في العصر وقوله وهو اي الجديس
 المصادر التي تنصب بافعال مفعول لا يكاد تستعمل معها ما ينبغي ان لقوله
 واصل النفس على ما ظهر من نقلنا منه قدس سره فكانه قال يريد كون اصل
 الضمير انه فرشي به وانه من المصادر التي يحدف ناصبها وجوبا بها وهي
 على ما ذكره ابن الحاجب سبق سبقا ورهيا وجبته وجذا وجذا
 شكرا وجبها ومعنى كونه لا يكاد تستعمل معها لا يكاد تستعمل تلك الافعال
 مع تلك المصادر وتلك المصادر مع تلك الافعال ثم ان المعنى فترجها ملوب
 الكثاف فانه ذكر هذا التاميد في جنب قوله واصل النفس كما هو المناسب
 والمعنى اخره بالفضل بينهما باهوى من نية السابق ومتعلق به نقلنا اما
 وفعلا ان يتوهم ان معنى اصالة الضمير كثرة استعمال المصدر منصوبا
 بالفعل مفعول **والتعريف** فيه الجنس كما ذكره معنى الحمد والعرابة وما يتعلق
 بهما شرح في بيان معنى الالام ولم يقل والالام في تعريف الجنس بينهما على
 ان كون الالام في التعريف امر مفرق عنه لا نزاع فيه اصلا وانما التردد
 في انه تعريف الجنس او الاستغراق **ومعناه** أي معنى التعريف
 الجنيتي في الحمد الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو يريد به ان
 معناه الاشارة الى ما هيته الحمد وحقيقة لان قوله ما هو بيان لقوله ما
 يعرف بتقدير من اي من ان الحمد ما هو والمراد ما هو ما يقع في جواب السؤال
 عن الحمد ما هو وقد قررنا في محله ان الواقع في جواب السؤال عن التعريف ما
 انما هو الحمد الملبين الماهية الحمد وحقيقة في صدر ان المعنى تعريف الجنس
 الحمد الاشارة الى حقيقة المعلومة التي تميزه عند كل من هو عال بالوضع ولذا
 قال قدس سره في قوله ومعناه الاشارة الى تعريف الجنس بان معنى تعريف الجنس
 الاشارة الى حضور الماهية في الذهن وتميزها هناك من سائر الماهيات فان
 الماهية وان دل على ما هيته مفعولة متميزة في الذهن حاضرة عند الآلة

ان الحمد

الاشارة

لاشارة فيه الى تعيينها وحضورها فاذا عرفت بلام الجنس فقد اشير الى ذلك
 والفرق بين حضورها وتعيينها في الذهن وبين الاشارة الى تعيينها وحضورها
 ما لا يخفى ثم قال قدس سره وتحقيق الكلام ان معنى التعريف مطلقا
 الاشارة الى ان مدلول اللفظ هو ذاي معلوم متعين حاضر في الذهن
 وقد مرح به بعض الفضلاء حيث قال التعريف ان يقصد به معنى عند
 السامع من حيث هو متعين كانه اشار اليه بذلك الاعتبار واما النكرة
 فيقصد بها الثبات النفسي الى معنى من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعيينه
 وان كان معينا في نفسه لكن بين مصاحبة تعيينه وملاحظة فرق حتى ومهتد
 في تصوير ذلك مقدمة هي ان فهم المعاني من الالفاظ بمعونة الوضع والعلم
 به فلا بد ان يكون المعاني مقصورة بمنازاة بعضها عن بعض عند السامع فاذا
 دل باسم على معنى فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاعتبار اري كون المعنى متينا
 عند السامع فمتمما في ذاته ملحوظا موه او لا فالاول يسمى معرفة والثاني
 نكرة ثم الاشارة الى تعيين المعين وحضوره ان كان محوم اللفظ تميزا علميا
 اما جنسها ان كان المعهود الحاضر جنبا وما هيته كاسامة واما شخصيا
 ان كان فردا منها كزيد والا فلا بد من اخرج عنه يشاوبه الى ذلك
 فالالام اذا دخلت على اسم فاما ان يشاوبها الى خفة معينة من مستماه
 فردا كانت او افراد امذكورة تحقيقا وتقديرا ويسمى لام العهد ونظيره
 العلم الشخصي واما ان يشاوبها الى مستماه ويسمى لام الجنس وح اما ان
 يقصد الجنس من حيث هو كما في التعريفات ونحو قوله الرجل خير من المرأة
 ويسمى لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي واما ان يقصد المعنى
 من حيث هو موجود في الافراد بقرينة الاحكام المجازية عليه ان يثبت
 في ضمها فاما في جميع كافي المقام الخطابي بوجه ايهام ان التعيد الى بعضها
 دون بعض ترجيح لاحد المتساويين على الآخر ويسمى لام الاستغراق
 ونظيره كلمة كل مضافة الى النكرة واما في بعضها كقولك ادخل السوق
 حيث لا عهد ويسمى عهدا ذهنا ومزداه مودى النكرة ولذلك يجري عليه
 احكامها فظهر ان الالام اما تعريف الجنس او تعريف العهد وان الاستغراق
 ليس معنى تعريف الجنس وان كان متساويا من المعرف بلام الجنس
 في المواضع الخطا بية وقرائن الاحوال انتهى فعلى هذا التحقيق معنى
 قول المعنى والتعريف فيه الجنس ان التعريف فيه الحقيقة من حيث هي
 بقرينة جعله مقابلا للاستغراق حيث قال او للاستغراق للجنس باعتبار
 التصديقه من حيث تحققه من من جميع افرادها بما تقتضيه المقام اذا العهد

كان لام التعريف لام الجنس لام الاستغراق

الكلمة هي لفظ وضع لغير موزو

الذين تما لا يابعد المقام وفي بعض النسخ وقبل الاستغراق قبل
هذا القول هو الكافي ثم ان المصنف كونهما للجنس حيث قد تم
القول بالاستغراق في بعض النسخ وكذا في ذلك صاحب الكشاف فان
بشر القول بكونها للجنس وسد الاستغراق حيث قال والاستغراق الذي
يتوهم كثر من الناس وهم منهم واختلف الناطرون في الكشاف في وجه
اختيار الجنس وردة الاستغراق وذكرها وجهها والشريف قدس
سنة زكية من جميع تلك الوجوه ثم قال ان السبب في الاختيار هو ان اختصاص
الجنس مستفاد من هو هذا الكلام لان هذه دلالة وضعية بخلاف الدلالة
على جميع الافراد مستند من اختصاص جميع الافراد فلا حاجة في تادية المقصود
الذي هو نبوت المحدث تعالى واستغراقه عن غيره الى ان يلاحظ القول
والاحاطة ويستعان فيه بالابور الخارجية فان قلت استغراقها صار
اختصاص افراد الحمد مستلزما واذا انكفى بدلالة جوهر الكلام صار
مضمونا صريحا والاولى فلم يختار الثاني قلت اجاب عن هذا
قدس سر في خواشي المطول بان الاختصاص من سلاتها ان كان
المقصود اختصاص الجنس فالامر ظاهر وان كان اختصاص الافراد
فقد جعل اختصاص الجنس دليلا عليه وسلوك طريق البرهان في
من البلاغة وانت خبير بان هذا الوجه الذي قدس سره يتوقف على
امرين احدهما ان الاختصاص المستفاد من اللام يعني الجنس فبانها
ان الاختصاص الجنس اهل واجه من اختصاص جميع الافراد حتى يكون
الاول دليلا على الثاني وكلا الامرين محل بحث اما الاول فقد قدح
في العلامة الدواني حيث قال في خواشي تحت المصطلح قوله قدس سره
قد دل على التعريف والتخصيص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص
المحامد كلها ولي فيه بحث لان الظاهر ان اللام انما يدل على الاختصاص
بمعنى المعلق لا بمعنى الاختصاص بل على ذلك انهم لم يمتدوه من طرق
القص كما عرفت واسير الحروف المشفرة بالحمد منها وان فوكك المال لزيد
لو كان والا على قصر المال على زيد كان فوكك ما المال الا لزيد مضمنا
لحمد المال في صفة الاختصاص في زيد لا حمد المال في زيد لحصول هذا المعنى
على تقدير قبل ورودها بالاولى لو كان فوكك الله الحمد مفيدا لقص
الحمد على الاختصاص بانه تعالى لا على قصه على الترتيب لاني لان
فوكك الحمد لما كان والا على اختصاص الحمد بمعنى كونه مقصودا
عليه تعالى لم يكن تقديم الطرف مفيدا لهذا الاختصاص الحاصل بدونه

هذا القول هو الكافي ثم ان المصنف كونهما للجنس حيث قد تم
القول بالاستغراق في بعض النسخ وكذا في ذلك صاحب الكشاف فان
بشر القول بكونها للجنس وسد الاستغراق حيث قال والاستغراق الذي
يتوهم كثر من الناس وهم منهم واختلف الناطرون في الكشاف في وجه
اختيار الجنس وردة الاستغراق وذكرها وجهها والشريف قدس
سنة زكية من جميع تلك الوجوه ثم قال ان السبب في الاختيار هو ان اختصاص
الجنس مستفاد من هو هذا الكلام لان هذه دلالة وضعية بخلاف الدلالة
على جميع الافراد مستند من اختصاص جميع الافراد فلا حاجة في تادية المقصود
الذي هو نبوت المحدث تعالى واستغراقه عن غيره الى ان يلاحظ القول
والاحاطة ويستعان فيه بالابور الخارجية فان قلت استغراقها صار
اختصاص افراد الحمد مستلزما واذا انكفى بدلالة جوهر الكلام صار
مضمونا صريحا والاولى فلم يختار الثاني قلت اجاب عن هذا
قدس سر في خواشي المطول بان الاختصاص من سلاتها ان كان
المقصود اختصاص الجنس فالامر ظاهر وان كان اختصاص الافراد
فقد جعل اختصاص الجنس دليلا عليه وسلوك طريق البرهان في
من البلاغة وانت خبير بان هذا الوجه الذي قدس سره يتوقف على
امرين احدهما ان الاختصاص المستفاد من اللام يعني الجنس فبانها
ان الاختصاص الجنس اهل واجه من اختصاص جميع الافراد حتى يكون
الاول دليلا على الثاني وكلا الامرين محل بحث اما الاول فقد قدح
في العلامة الدواني حيث قال في خواشي تحت المصطلح قوله قدس سره
قد دل على التعريف والتخصيص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص
المحامد كلها ولي فيه بحث لان الظاهر ان اللام انما يدل على الاختصاص
بمعنى المعلق لا بمعنى الاختصاص بل على ذلك انهم لم يمتدوه من طرق
القص كما عرفت واسير الحروف المشفرة بالحمد منها وان فوكك المال لزيد
لو كان والا على قصر المال على زيد كان فوكك ما المال الا لزيد مضمنا
لحمد المال في صفة الاختصاص في زيد لا حمد المال في زيد لحصول هذا المعنى
على تقدير قبل ورودها بالاولى لو كان فوكك الله الحمد مفيدا لقص
الحمد على الاختصاص بانه تعالى لا على قصه على الترتيب لاني لان
فوكك الحمد لما كان والا على اختصاص الحمد بمعنى كونه مقصودا
عليه تعالى لم يكن تقديم الطرف مفيدا لهذا الاختصاص الحاصل بدونه

هذا القول هو الكافي ثم ان المصنف كونهما للجنس حيث قد تم
القول بالاستغراق في بعض النسخ وكذا في ذلك صاحب الكشاف فان
بشر القول بكونها للجنس وسد الاستغراق حيث قال والاستغراق الذي
يتوهم كثر من الناس وهم منهم واختلف الناطرون في الكشاف في وجه
اختيار الجنس وردة الاستغراق وذكرها وجهها والشريف قدس
سنة زكية من جميع تلك الوجوه ثم قال ان السبب في الاختيار هو ان اختصاص
الجنس مستفاد من هو هذا الكلام لان هذه دلالة وضعية بخلاف الدلالة
على جميع الافراد مستند من اختصاص جميع الافراد فلا حاجة في تادية المقصود
الذي هو نبوت المحدث تعالى واستغراقه عن غيره الى ان يلاحظ القول
والاحاطة ويستعان فيه بالابور الخارجية فان قلت استغراقها صار
اختصاص افراد الحمد مستلزما واذا انكفى بدلالة جوهر الكلام صار
مضمونا صريحا والاولى فلم يختار الثاني قلت اجاب عن هذا
قدس سر في خواشي المطول بان الاختصاص من سلاتها ان كان
المقصود اختصاص الجنس فالامر ظاهر وان كان اختصاص الافراد
فقد جعل اختصاص الجنس دليلا عليه وسلوك طريق البرهان في
من البلاغة وانت خبير بان هذا الوجه الذي قدس سره يتوقف على
امرين احدهما ان الاختصاص المستفاد من اللام يعني الجنس فبانها
ان الاختصاص الجنس اهل واجه من اختصاص جميع الافراد حتى يكون
الاول دليلا على الثاني وكلا الامرين محل بحث اما الاول فقد قدح
في العلامة الدواني حيث قال في خواشي تحت المصطلح قوله قدس سره
قد دل على التعريف والتخصيص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص
المحامد كلها ولي فيه بحث لان الظاهر ان اللام انما يدل على الاختصاص
بمعنى المعلق لا بمعنى الاختصاص بل على ذلك انهم لم يمتدوه من طرق
القص كما عرفت واسير الحروف المشفرة بالحمد منها وان فوكك المال لزيد
لو كان والا على قصر المال على زيد كان فوكك ما المال الا لزيد مضمنا
لحمد المال في صفة الاختصاص في زيد لا حمد المال في زيد لحصول هذا المعنى
على تقدير قبل ورودها بالاولى لو كان فوكك الله الحمد مفيدا لقص
الحمد على الاختصاص بانه تعالى لا على قصه على الترتيب لاني لان
فوكك الحمد لما كان والا على اختصاص الحمد بمعنى كونه مقصودا
عليه تعالى لم يكن تقديم الطرف مفيدا لهذا الاختصاص الحاصل بدونه

بل لقص ذلك الاختصاص على المبتداه واللائم مستغراق كيف لا وصاحب
الكشاف نفسه قال في سورة التغابن قدم الظرفان في قوله تعالى له الملك
ولا الحمد ليدل بتقدمها على الاختصاص من الملك والحمد بالاعتزاز وحل وهذا
مخرج في ان هذا المحصر لم يكن حاصلا بدون التقديم اذ لا كان حاصلا بدونه
لم يكن التقديم مفيدا لهذا المحصر كونه ممدول الكلام بمجرد الاشتغال على
اللام انتهى واقول في الجواب يكفي في دلالة اللام على الاختصاص معنى
الاختصاص كون مقصود المقام حصر جميع المحامد فيه تعالى فالقص في مقام
الحمد مستفاد من اللام باستعانة المقام ولا يلزم ان يكون والا على القص
في جميع مواد استعملها فاندفع جميع ما ذكره من وجه الدلالة سوى ما نقله
ما ذكر في سورة التغابن وجواب ايضا يستفاد مما قال قدس سره في شرح
المفتاح من ان كون اللام الجارية في لكم وكنكم مفيدة للاختصاص من
الحصر ان سلم لم ينافي دلالة التقديم عليه لجواز اجتماع الاول على مدلول
واحد وقال في المحاشي هناك يعني ان الاختصاص المستفاد من
اللام ليس هو المحصر ولو سلم فلا منافاة انتهى ففي كلامه قدس سره ايضا
اشارة الى ان الاختصاص المحصر ليس معنى لام الاختصاص من كس
لا ينافي هذا ان يستعان فيه بالمقام كما ان الاستغراق ليس معنى
تعريف الجنس كونه يستفاد من المعرف بلام الجنس باستعانة المقام على
ما سبق تحقيقه وقد يقال في الجواب ان الاختصاص المستفاد من
اللام هو الاختصاص في الاثبات والمستفاد من التقديم هو الاختصاص
في النبوت وانت خبير بما فيه من التكلف من غير ضرورة تدعوا اليه وانما
الثاني فلا يجوز ان يستدل باختصاص جميع الافراد على اختصاص
الجنس كون الاختصاصين متلازمين فليس الاستدلال باحدهما على الآخر
اولى من العكس اذ ليس احدهما اوضح من الآخر والدليل لا بد ان يكون
اوضح من الذي فرضا في مرتبة واحدة فلا يتعين كون احدهما دليلا والآخر
مستقار وجواب ان الاستدلال من اختصاص الجنس على اختصاص جميع
الافراد استدلال برهاني وعكس استقرائي وابن البرهاني من الاخرائي
واما ان الاختصاصين في مرتبة واحدة اذ ليس احدهما اعرف
واجلي فكيف يستدل به على الآخر فاقول تعقل اختصاص الجنس
لا يتوقف على تعقل الافراد وملاحظة وجود الجنس في ضمنها حتى لو
فرض وجود الجنس من حيث هو وبدون تحقيقه في ضمن الافراد وجوز
العقل تحقيق اختصاص الجنس بخلاف الاختصاص الاستغراق الذي

هو اختصاص الجنس في ضمن جميع الافراد فانه يتوقف تعلقه على تعلق امر
تراد وهو وجود الجنس في ضمن الافراد وقد نفرت في محله ان ما يكون شرط
تعلقه اكثر كان عند العقل اخفى وما كان اقل كان عنده اوضح واعرف
اعلم انا قد لا قينا في بعض اسفارنا واحدا من فضلاء العصر فقال عندي
وجه وجب لاختيار الجنس دون الاستغراق غير الوجه المذكورة افاده
بعض اساتدي هو انه لا كان المقصود هو الدوام والنبات حتى عدل
عن النسب الى الرفع لاجل وجب الحمل على الجنس دون الاستغراق
اذ لا دوام ونبات لكل فرد واما الدوام والنبات للجنس والطبيعة
فقلت تجدد افراد الموضوع لا ينافي انصاف الموضوع في ضمن تلك
الافراد المجددة بالمحمول على وجه الدوام والاستمرار والذي تعينه
اسمية الجملة هو هذا على ان تجدد الافراد يستلزم تجدد الطبيعة بل
عين تجدد حالما نفرت في محله ان انصاف الفرد بامر هو عين انصاف
الطبيعة لا بشرط بذلك الامر ولقد اطينا في الكلام بما انصفناه بحقيق
المقام وقوله اذ الحمد في الحقيقة كماله تعالى ذهب اكثر الناطقين
الى انه دليل الاستغراق والاولى ان يجعل وليا لكل من الجنس والاستغراق
لان الغرض من تخصيص الجنس ايضا تخصيص جميع الافراد كمن يطبق
البرهان على ما عرفت فالمقصود الاصلى سواء جعلت اللام للجنس
او الاستغراق هو اثبات جميع المحامد له تعالى وفرض الدليل الى الاخير
يوهم ان هذا المقصود انا يجعل على تقدير الاستغراق ومعنى قوله اذ الحمد
في الحقيقة كماله تعالى انه تعالى في ذاته يستحق كل الحمد لا ان الحمد كله
مختص به تعالى والا لزم المصادرة على المطلوب ثم ان دعوى حص
استحقاق الحمد كله في الله تعالى منق على عدم الاعتداد بحمد العبد يجعل
الجنس في المقام الخطابي منصرفا الى الكمال كانه كل الجنس والا فلا يقع
تخصيص جنس الحمد ولا جميع افراد به سبحانه اسعد اهل الحق فلان
خالق افعال العبد منزه وان كان هو الله كمن اكتسب فيه مدخل في جميع
الحمد ايد ايضا بهذا الاعتبار كيف وقد صرح ائمة الكلام بان للعباد افعالا
اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها فيستحقون بها الحمد والذم في الدنيا
ولهذا ذم الله الكافرين حيث قال عز وجل ويحبون ان يجهلوا بما هم
يفعلون فانه لا يجهلون على انهم ان يحبوا ان يجهلوا وبما فعلوا من افعال
الحسن كما استحقوا هذا الذم واما عند المعزلة فلان خالق افعال
العباد عندهم هو العبد بغير توكيل الله واقداره عليها لا يختص الحمد عليها

تعالى غاية الامران مرجع اليه سبحانه ايضا كل حمد باعتبار وجهه ولا ينفد
التخصيص بل الاشتراك والى ما ذكرنا من مفضل اشار بقوله او ما من خير
الا وهو قوله تعالى فاعلم ان كل حمد فاما يقع بازاء
ما هو خير وجمل وما من خير اى جميل الا ومعطيه وموجده هو الله لا
عبر وبهذا الاعتبار يكون حمد العبد بازاء الخيرات الحاصلة له بكسبه واجبا
الى حمد الله تعالى ولهذا قيد كون كل الحمد له تعالى بقوله في الحقيقة فلا
يرد ان هذا الدليل لا يدل على المدعى ان حمد العبد في مقابلة افعاله الكسبية
حمد مستحقه العبد لانا نقول نعم لكن بحسب النظام لا في الحقيقة لان
كل ما هو محمود عليه من تعالى كانه تمام الواصلة اليها من غيرنا او بغيره
كالنعم الفاضلة عليها ابتداء بلا مدخلية الغير مثل الوجود وما يتبعه من
الكالات وجميل قوله بوسط اشارة الى ما يرى المعزلة من نسبة افعال
العباد الى اختيارهم وقوله او بخير بغيره وسط الى ما يرى الاشاعرة
من نسبة الكل الى القدرة القديم كما فعل البعض لا يلائم ما ذكره
في معرض الاستدلال من قوله كما قال الله تعالى وما يكمن من نعمتي الله
فانه يدل على ان الموفى في النعم كلها هو الله تعالى فان معنى كونها من
الله صدورها عنه تعالى **قوله** وفيه اى في اثبات الحمد تعالى استعار
بانه تعالى حق قادر مراد عالم اى متصف بهذه الصفات اذ الحمد
لوجوب كونه واقعا بازاء الفعل الاختياري لا يستحقه من كان هذا المذكور
من الصفات شانه اى حاله ومنه بان يكون متصف بها لان الاختيار
يستلزمها لاستناع صدور الفعل عن الفاعل باختياره بدون جبر
وقدرة وارادة وعلم لا نفرت من انها باوى للافعال الاختيارية قوله
وقرئ الحمد بالكرسى كسر الدال باتباع الدال اللام اى يجعل الدال
تباعا للام الجبر في الله في الكسر وقرئ ايضا بالكسر بالعكس اى بغير لام الجبر
في الله باتباع اللام الدال يجعلها مفعولة مثل الدال والاول لغة تعني
بني نعيم وبعض عطفان فربها الحسن البصري والعكس القوة بعض نبي
قربها ابراهيم بن ابي خنيسه ورجع صاحب الكشاف هذه القراءة من حيث
ان فيها جعل الحمد البانية تامة لا عاربية التي هي اقوى لدلائلها على الحسن
وما يقوى هذه القراءة ويرجحها ان فيه لتفخيم لفظ الجلالة ورجح بعضها قراءة
الحسن كونها في قبيلتين وكون اكثر في اللغة جعل الثاني متبوعا والاول في
قراءة الحسن جعل الحركة اللازمة متبوعة وغير اللازمة تامة وهو الى من العكس
اذ غير اللازم يزول فيسهل حذفه لا اتباع ولا مغارمت وجهه الترجيح

شيئا منها ولا كان ههنا مظنة أن يقال ابتساع أحد الطرفين الآخر في حركة
أنا يكون في كلمة واحدة مثل مخدر الجبل بضم الدال ابتساع للراء وسغيره
كسر الميم ابتساع لا عين والحدثة كلان فكيف وقع الابتساع في كلمتين أشار إلى
وجه جوازه بقوله نزل لا اله الا الله لفظ الحمد والفظلة من حيث انهما يستعملان
في المحاورات معا بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر غلبا منزلة كلمة واحدة
فعمل بها ما هو بل بكلمة واحدة فخرى فيها الابتساع **قوله** الرب في الاصل اي
اصل ومنه بمعنى الترتيب اي مصدر يستعمل بمعنى الترتيب يقال ترتيب رتبة
بمعنى ترتيبه ترتيبا فيها مترادفان واما حديث ان زيادة اللفظ يدل على
زيادة المعنى فليس بغير ما سبق وهو اي الرب بمعنى الترتيب او الترتيب
والمذكور باعتبار الخبر بتدريج الشيء وابطاله الى كمال وهو ما يتم به النوع
اما في ذاته كونه السرير فانها كمال للخشبة السريري اذ لا يتم السرير في
حد ذاته الا بها ومطلق عليه الكمال الاول او في صفة كمالها في ذاته
كاللحم الابيض لا يجل في صفة الابيض ويختص باسم الكمال الثاني والقول
بان المزاوة ههنا هو الثاني مما لا وجه له فانه تعالى في كل شيء ما سواه واما
صفة فالتخصيص بالآخر فكذلك تدبر فالترتيب ايصال الشيء الى ما يتم به ذاتا
صفة شيئا فشيئا اي تبليغا تدريجيا كتدريج النطفة الى مرتبة الانسان
ستدرجا في اطوار الخلق كما نطق به الكتاب العزيز ثم وصف به المربي
ابتداء من غير ان يجعل بمعنى الفاعل ويقتدر في الترتيب في نسبة الترتيب
كارة عين الترتيب ومنه من حيث كماله في رجل صوم والعدل في رجل
عدل فانهم حققوا ان جعل مثل هذه التركيب من المجاز العقلي البع من
اعتبار المجاز في الطرف يجعل العدل مثلا بمعنى العادل او ذو عدل
بتقدير المضاف قيل وانت خير بان كلمة ثم في قوله ثم وصف به ليس واقعا
مرفوع لان الوصف به ليس بعد نقد من معناه المصدر في بل في حال كونه
مصدرا ليقيد المبالغة لكون المجاز حقيقيا اقول قد عرفت ان معنى
قوله هو في الاصل بمعنى الترتيب انه في اصل وضعه يستعمل مصدر بمعنى الترتيب
يقال الترتيب اي قال رتبة رتبة بالمعنى رتبة ترتيبه فمعنى قوله ثم وصف به ثم
استعمل وصفا اي تحمولا على الغير ولا شك ان استعماله وصفا متأخرا
عن استعماله مصدر وقيل القابل هو صاحب الكشاف فانه جعل كونه مفتاحا
اصلا حيث قال ويجوز ان يكون وصفا بالمصدر للمبالغة بعد ما قال او
هو نعت اي صفة مشبهة بدليل قوله من رتبة رتبة بفتح العين في الماضي ومنها
في الغابر فهو ترتيب فان الرب صفة مشبهة بمعنى الراتب ووجه الترتيب هو انه

جعل صفة مشبهة من الفعل المتعدي فلا بد من التأويل بان يقال اراد ان
ما اخذ من رتبة بعد جعله لازما بالنقل الى فعل بالضم كما سلف في الرحيم
وايضا فيه توقيت للمبالغة المستفادة من الوصف بالمصدر فان الصفة
المشبهة وان بنيت للمبالغة الا انها ابن من المبالغة التي يجعل فيها الذات
عين الوصف القايم به ولا كان بحيث الصفة على فعل من باب نصر ينصر
نا ورا استشهد له في الكف بمثال هو ما ذكره المصنف بقوله كقولك ثم الحديث
يتم بالضم والكسر فهو ثم اي ونام والتممة من الحديث على وجه الافاد ولابد
فيه ايضا من اعتبار النقل المذكور قال قدس سره وكان في تركب المفعول
نوع اشارة اليه وقوله ثم سمي به الا لك اشارة الى ان مراد صاحب الكشاف
من قوله الرب المالك اشارة سمي به المالك بان نقل الى المعنى المالك بعد
كونه نعتا بمعنى المرتبة واما الى المناسبة المعصومة للنقل بقوله لانه يحفظ
ما يملك ويرتبه يعني ان الحفظ والترتيب لازم للملك عاودة كمن عبارة
الكف ظاهرة في ان معنى الرب هو المالك من غير ان يكون هناك نقل
من معنى آخر وعبارة المصنف ايضا في شرح الاسماء الحسنى حجة في ان الرب
بمعنى المالك من غير نقل حيث قال وقيل معناه المالك من رتبة رتبة فهو رب
اذ ملكه وذكر ايضا بعض المتأخرين ان الرب يطلق لغة بالاشتراك
اللفظي على المالك والسيد والمربي والمنعم والمصلح والمعبود والناهي
سبحه **قوله** لا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا كقوله ارجع الى ربك اي لا يستعمل
لفظ الرب استعمالا شائعا ولا يستعمل في الاسلام مفردا في غير الله تعالى
الا مقيدا اي بالاضافة كرب الدار ومنه قوله تعالى حكاه عن يوسف
ارجع الى ربك واما قول الحارث بن كلوة في مدح منذر بن ماء السماء وهو
الرب والشهيد على يوم الحجازين والبلاء بكاء فنادى وفي الحجازة واما
قلنا موزنا لا يستعمل في غيره تعالى جميعا سواء قيد بالاضافة او اطلاقا
قال قدس سره واما لفظ الارباب فحيث لم يطلق على الله وحده هان
تقيده بالاضافة واطلاقا كما يقال رب الارباب وقال تعالى ارباب
متفاوتون اقول المقيد بالاضافة في رب الارباب هو الرب وليس بجمع افعي
الارباب ليس بمقيد بالاضافة الا ان مراد التقيد بالاضافة ان يكون واقعا
في التركيب التقيدى الاضا في متانل ثم ان معنى قوله الا مقيدا انه يجوز
استعماله في غيره تعالى حال كونه مصافا في الحمد لانه في جميع صوره الاضافة
يصح استعماله في غيره تعالى اذ لا يصح اطلاق رب العالمين ورب الخلق
اجمعين على غيره تعالى وقد يقال ينافي جهرا اطلاق الرب على غيره تعالى

جوانرا اطلاق الرب على غيره تعالى مقيدا بالاضافة ما سواه البخاري
وسلم عن ابي هريرة مرفوعا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يقل احدكم
اطعم ربك واسقى ربك وارضى ربك ولا يقل احدكم ربني ولعل سبدي
وتوفي ولا يلزم من جوانره في شريعة يوسف على ما حكاه الله عنه انه سبدي
احسن مني واي وارجع الى ترك جوانره في شريعتنا لان نص الشرايع
السابقة بلا انكار الا يكون شريعة لنا اذ لم يعمد ليل على بطلان في شريعة
وكفاك دليلا عليه هذا الحديث المرفوع وبجواب بان النبي في الحديث
للتشبيه لا التحريم وقيل لا سلم ان تمسك بظاهر الحديث ويجنب
عن اطلاق الرب على غيره تعالى **قول** والعالم بفتح اللام اسم لا صفة
لما يعلم به اي وضع لما يكون وسيله الى العلم بالشيء فهو مشتق من العلم
بمعنى الادراك لاسم العلم بفتح اللام بمعنى العلامة والمقصود انه اسم
لهذا المفهوم الكلي المشترك بين مجموع الموجودات وبين اجزائه من الجناس
والانواع والاشخاص لان هذا المفهوم الكلي كما يصدق على المجموع وعلى
كل جنس ونوع يصدق على كل شخص فيصح اطلاقه على الأشخاص نظرا
الى المعنى وتزويد قوله كالحاتم والقالب اي كان الحاتم والقالب مع
اشتقاقها من الحتم والقالب اسمان لا يختم به وتقلب به الشيء من شكله
الاصلي الى شكله دليل بصفتين كساير الاسماء الاله كذا ذلك العالم مع اشتقاقه
من العلم اسم لما يعلم به الشيء ووجه التايد ان كلاما من الحاتم والقالب
يطلق على الشخص فالتشبيه بها يفيد صحة اطلاقه ايضا على الشخص الا
انه لم يقع وعدم الوقوع لا ينافي في لاصحة لكن هذا مقتضى النقل
الجميل واما النظر الحكيم فيقتضي ان الشخص من حيث انه شخص لا يعلم
الصانع **وتحقيقه** فاصبر صبرا جميلا وقول غلب فيما يعلم به الصانع من
الجواهر والاعراض خبر بعد خبر اي غلب بعد ما كان في اصله عامما يصدق
اطلاقه على كل ما يعلم به الشيء صانعا كان او غيره فيما يعلم به الصانع خاصة
فلا يطلق العالم على ما يعلم به غير الصانع كالذوال الاربع مثلا والطلاق
الصانع عليه تعالى وراد في كلام النبي عليه السلام على ما اخرج الحاكم في
المستدرک عن حذيفة انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله صانع
كل منافع وصنعة واخرج الطبراني ايضا حديثا اخره الترمذي فان الله
فانح لكم وصانع والمراد بما يعلم به الصانع ما يستدل به على وجود الصانع
وصفاته العلي والصفات غير داخله في لانها لا يعلم بها الصانع بل هي

كالصانع يعلم من المصنوع ثم ان وجه الدلالة على وجود الصانع
وصفاته كما سبق هو الايمان او اليقين ويكمل منها من الامور العامة
الثابتة لجميع المصنوعات لا اختصاص بشيء منها بلخص دون شخص
فالشخص من حيث هو شخص ويشتمل على الشخصيات لا يدخل في
الاستدلال المذكور فانما يستدل بما كان المتكلم به هو ممكن على وجود
الواجب لا بما كان زيد بخصوصه فلا يصدق مفهوم ما يعلم به الصانع
على الأشخاص من حيث هي الأشخاص وان صدق عليها من
حيث انها ممكنات وهذا الاعتبار على كليات اجناس وانواع و
هذا هو السر في عدم اطلاق لفظ العالم على الافراد فهو اسم للمقدرا
المشترك بين اجناس ما يعلم به الصانع وبين مجموعها كما يطلق على
على كل جنس فيقال عالم الافات وعالم العناصر وعالم النبات
وعالم الحيوان فكذا يطلق على المجموع فيقال العالم بجميع اجزائه بحيث
قوله وعوأي ما يعلم به الصانع ويستدل به عليه كل ما سواه من الجواهر
والاعراض عام شخص منه البعض وعوأي الأشخاص بقدرته على
ما يعلم به الصانع فكل فرد من افراد الجواهر والعرض وان صدق
عليه انه سواه الا انه اقدم كونه بخصوصه مما يعلم به الصانع لا يصدق
عليه انه عالم ولهذا اجمع في اطلاق العالم على فرد الانسان الى
العلاقة المجازية على ما سيجي في كلام المصنوع واما جمله على المجموع
فمع انه ثابته جملة اذ لا تعدد في المجموع يستلزم خروج الاجناس
والانواع مع انها يعلم بها الصانع ويطلق عليها العالم كما عرفت وقد
يقال الكل مجموعي وان العالم هو مجموع الجواهر والاعراض المحسوسة
بان يخص الجواهر والاعراض بالمحسوسة منها اذ هي التي يعلم بها
الصانع واطلاقه على الاجناس والانواع مثل عالم الحيوان و
عالم الانس وعالم الجن مجاز وان جمعا باعتبار ان الله عوالم
غير هذا العالم المحسوس كعالم الصفات وعالم المثال وعالم الغيب
وعالم المعاني اقول اذا اعتبر في مفهوم العالم كونه ما يعلم به الصانع
حتى يخص لاجل الجواهر والاعراض المحسوسة فمن اين يكون الله
عوالم غير هذا العالم المحسوس حتى يكون جمعا باعتبارها ثم ان نقل
من المصنوع في الحاشية ان قولنا من الجواهر والاعراض احسن
من قول صاحب الكشاف من الاجسام والاعراض لانه لا يتناول
الجوهر الفرد ولا المركب من جوهرين او ثلاثة لانها ليست عرضا وهو

ظاهراً ولا جماً عند صاحب الكشاف لان الجسم عند المعتزلة هو الطول
العرضي العيني انتهى قبل وكذا تناول المبررات عند من يقول بغيرها الا
ان الذي يستدل بإمكانها على وجود الصانع هو الاجسام والاعراض
لأنها محسوسة ومعلومه الاحوال وسلوا عاد سلم وجوده فليس محسوس
ولا ظاهراً فلا يتيسر الاستدلال به الا قول قد عرفت ان ما يعلم به الصانع لا يصدق
عليه وقوله فانها تعقل لكون الجواهر والاعراض ما يعلم به الصانع واللام
في قوله لا مكاناً واقتضاهما الى مؤثر واجب لذاته يمتنع بما بعده من خيب
ان اعني قوله ان لا يكون وجوده اي وجود الصانع في اصل الكلام ان يكون
الجواهر والاعراض ما يعلم به الصانع انما هو لانه لا يمكن ان يكون وجود الصانع
من حيث انها امور ممكنة يتساوى طرفا وجودها وعددها بالنظر الى ذاتها
ككفني الميزان وذلك التساوي يوجب الافتقار الى مؤثر يرجح وجوده
على عدمه لا شئ يرجح احد المتساويين على الاخر من غير ترجيح قال المصنف
في الطواع ان الاستحسان يحوج للممكن الى السبب المؤثر لان الممكن لا استوى
طرفا وجوده وعدمه امتنع وجوده لا المخرج والعلم به يدين وذلك المخرج
يجب ان يكون واجب لذاته والا لكان ممكناً فيحتاج الى مخرج
اخر فاما ان يتسلسل او يدور فالجواب المشغل على التسلسل الدور ممكن
ايضا فيحتاج الى مؤثر واجب وهذا الدليل كما ترى مبني على ان علة
الاقتضاء الى المؤثر هو الامكان كما ذهب اليه الحكماء واخبرنا المصنف
وسائر المحققين وان كان مذهب المتكلمين ان علة الافتقار والحجوت
لان ملاحظة الحدوث لا يدل الا على بقوت قديم فما زان يكون ذلك القديم
ممكناً فلا يدل على بقوت الواجب وايضا لا حاجة في مسلك الامكان الى
الاستحالة بطلان الدور والنس كما اشارنا اليه وهو احد مسلكي اثبات
الواجب على ما نقرر في موضعه فمن قدر في الكلام المصنف مقصدته اخرى
حيث قال في توجيهه فانها كونها ممكنة بفقرة الى مؤثر واجب لذاته يدل
على وجود الصانع وفيما لا دور والنس فحمل الدليل موقفاً على ابطال
الدور والنس فقد صيغ ما قصد المصنف من ان دليل اثبات الواجب
لا يتوقف على ذلك وان مجرد ملاحظة الامكان يفيد به الى هذا وجه
المحققون **قوله** وانما جمع اى انما جمع لفظ العالم مع ان الافراد كان اصلاً
واخف ليشمل ما تحت من الاجناس المختلفة ظاهرة ان المراد شمول الاجناس
انفسها لا شمول الافراد كما بناه على ان العالم لا يطلق على افراد فيكون
المعنى لو لم يجمع وقيل رتب العالم بما ذكر منه بشهادة العرف هذا العالم

المشهور

المشاهد فجمع ليشمل جميع ما تحت مفهوم العالم من الاجناس المختلفة
والى هذا المعنى كحل بعض شراح الكشاف قوله ليشمل كل جنس وترى
عليه قدس سره بان المقام يقتضي ملاحظة شمول احاد الاشياء المخلوقة
كلها وبان المقابل للعالم المشاهد العالم الغالب فاذا كان الافراد موزعة
ان المقصود الاول فقط ناسب ان يفتى ليتنا ولها معا فان الكل مندرج
فيها قطعاً واجيب بان ربوبية الجنس مستلزم لربوبية افراده واحاده
اذا اجابده في الاحاد المختلفة وجريان الاستصحابات والحوارض عليها
داخلاً في ربوبية وان التفتة لا اشعار لها بالكثرة فالاولى الجمع كونه
مشتملاً بها الا قول مقتضى المقام ان يؤتى بعبارة تدل على ربوبية جميع الموجودات
ولزوم ربوبيتها في نفس الامر لربوبية الجنس لا يستلزم ولايتها عليها
لحوالها ان يكون لزوم غير بين واما ان التفتة لا اشعار فيها بالكثرة فنقول
بعد اندراج الكل في المتقابلين اى حاجة الى الاشعار بالكثرة وجهنا
اهمال اخر احتجاره قدس سره وان كان خلاف ظاهر عبارة الشرحين
وهو ان جمال الكلام على ارادة شمول افرادها بان يقال المراد انه لو افرد
معرفة باللام وقيل رتب العالم لربا توهم ان القصد الى الاستغراق افراد
جنس واحد الى الحقيقة اى القدر المشترك بين الاجناس فلما جمع
واسير بضيعة الجمع الى بقدر الاجناس واستغراق افراد بالتعريف
زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بلا مرية ولما كان يريد على هذا الحمل
ان العالم لا يطلق على واحد من الجنس المسمى به كزيد مثلاً فاذا عرفت
امتنع استغراقه لافراد الجنس واحد فان اللفظ المفرد لا يستغرق الا
افراداً يطلق على كل واحد منها اجاب عنه قدس سره بان العالم لما كان
منطلقاً على الجنس باسمه نزل بمنزلة الجمع ومن ثم قيل هو جمع لا واحد له
من لفظه فلما ان الجمع اذا عرفت استغراق احاد مفردة وان لم يكن صادقاً
عليها كذلك العالم اذا عرفت يشمل افراد الجنس المسمى به وان لم يكن منطلقاً
عليها كان احاد مفردة المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان لفظه الاقا
الا قايلاً يتناول كل واحد من احاد الاقوال كذلك العالمون يتناول
كل واحد من احاد الاجناس انتهى ولا كان هذا خلاف ظاهر عبارة
الكشاف قال لدفعه فقوله يشمل كل جنس اى افراده فعلى هذا القول
المص ليشمل ما تحت من الاجناس معناه يشمل افرادها ما تحت واعتراض
على هذا الجواب باننا لا نسلم ان الدال على الاجناس بمنزلة الجمع وان فهم
بمنزلة جمع الجمع حتى يلزم تناول المذكور بعد اللام فان لفظ جنس مثلاً يشمل

كل جنس والجناس التي هي جملة لا يشمل احدا وكل جنس والالزام تناول
الحكم لا شخص اذا قلنا الاجناس كذا او ليس كذا اقول قد حقق قدس سره
في تصانيفه فان المجموع المعرفة يستعمل على وجهين احدهما ان يراد بها المجموع
من حيث هو مجموع فيكون الحكم مستندا اليه دون كل واحد كقولك للرجال
عندي درهم فان الالزام درهم واحد لكل بخلاف قولك لكل رجل عندي
درهم والثاني وهو الكثرة والاشهر استعمالا ان يراد بها كل واحد من
افرادها فيكون الحكم مستندا الى كل فرد سواء كان اثنا كقولنا تعالى والله
يحب المحسنين اي كل محسن او نفيا كقولك لا اشترى العبيد اي لا هذا
ولا ذاك انتهى فاقول اذا قلنا الاجناس كذا فنقتضض هذا التحقيق يجب
ان لا يخرج عن احد الوجهين اما الاول فنقولنا الاجناس نترجم مصاعدا
فان هذا الحكم مستندا الى المجموع من حيث هو اذ لا يتصور الترتيب في كل
جنس فضلا عن كل فرد واما الثاني فنقولنا الاجناس موجودة في
الخارج فان هذا الحكم مستندا الى الفرد لانه الموجود في الخارج و
التخلف في بعض المواد مثل قولنا الاجناس توجد في ضمن الانواع
فمنها مضمون المادة فان الجنس من حيث هو جنس له احكام مخصوصة
لا يرى لا يسرى الى افراده ككونه كليا وطبيعيا وذاتيا وكونه
موجودا في انواعه مما يكون منشأه الجنسية بقى جهات شئ وهو انه قد
يقصد بالجمع المحلي باللام الجنس دون الاستفراق كقوله تعالى تجري
من تحتها الانهار فالجمع ايضا يترجم ان المقصد الى الجنس دون الاستفراق
وجوابه ان الجمع المحلي باللام حقيقة في الاستفراق واما جعل على الجنس
مجازا عند عدم قرينة الاستفراق من جوابه فنبعد ملاحظة اقتضاء
المقام فنقول الافراد وعدم قرينة الجنس لا مجال لهذا التوهم هدام
لما بين المصفاة اصل الجمع سواء كان معيضا كالعالمين وكسائر
كالعالم اراد ان يبين وجه صحة خصوصية الجمع بالواو والنون فان
شرط هذا الجمع ان كان اسما ان يكون علما مذكرا عاقدا كزيدون وان كان
صفة ان يكون مذكرا يعقل فهو سملون فعال وغلب العقلاء المذكورين
فهم اي من افراد العالم كالملك والانس والجن على غير العقلاء كالفلك
والعناصر مجتمعة بالياء والنون كسائر اوصافهم كما يجمع جميع اوصافهم
بالياء والنون يعني انه وان لم يكن صفة بل اسما كما سبق كقوله اسم بشارة الصفة
في دلالة على الذات باعتبار معنى هو كونه يعلم به فجمع كما يجمع الصفات فا
سائر معنى الجمع ويجوز ان يكون بمعنى الباقي ويراد بالواو صاف ما هو اعم

من الحقيقة وما هو بمنزلة **قوله** وفيه اسم وضع لادوي العلم يعني ان العالم
وان كان اسما مستقفا من العلم الا انه موضوع لذوي العلم خاقنة لا يشتمل على
الوضع في غير ذوي العلم كما يعلم من الصانع وقوله من الاكبر والتقليد بيان
لذوي العلم وقوله وشاؤله لغيرهم اي تنافوا لفظا العالم بهذا المعنى لغير
ذوي العلم من الحيوانات والجمادات على سبيل الاستبصار جوارح كما
عنى ان يتوهم ان ربوبيته تعالى تناول غير ذوي العلم ايضا فانه
التخصيص لذوي العلم وحاصل الجواب انه وان لم يتناول غيرهم بطريق
استعمال اللفظ في معنى شامل لكل لكنه يتناول بطريق الاستبصار
اي بالاستلزام من غير ان يقصد من اللفظ ويشتمل هو فانه
الاستبصار انهم معنى من لفظ لم يستعمل فانه حقيقة ولا يجوز
او لا كناية بل بعوضه المقام كالتوهم يعني العكس من قولنا الدخان
ووجه الاستبصار جهنا ان ربوبيته الاصل يستلزم ربوبيته
الروح استلزم معنى السلطان بمعنى خدمه وحشمه وقيل على
الناس جهنا اي العالم وان كان اسما لمفهوم عام هو ما يعلم
الصانع كقوله تعالى في قوله تعالى لي رب العالمين الخاص وهو الناس
خاصة كما عني ذلك في قوله تعالى انا نون الذكر ان من العالمين
وقوله فان كل واحد منهم عالم اشارة الى العلة المجوزة لهذه
القائبة والمصلحة مجمعة يعني ان علاقة هذا المجاز ووجه صحة
جمع هو ان كل فرد من افراد الناس كالعالم من حيث انه
يشتمل كل منهم على نظائره ما في العالم الكبير من الجوارح والاعراض
قال المصنف في الحاشية بيانه على وجه المختصر الذي يحتمل هذا المقام
ان بدن الانسان المتكون فيه الاخطا الاربعة بمنزلة العالم
النفسي المشتمل على العناصر الاربعة الكائنية والقاسدية
والسوداء كونه باردا يابسا كالارض والبلغم كونه باردا
رطباً كالحاء ولدهم كونه حار رطباً كالهواء والصغراء كونه حاراً
يابساً كالنار وشرسب المشتمل على الحواس الظاهرة والباطنة
الدرجات لا من البدن والنسب لا عصاب التي هي محل الحن
والحركة كالعالم العلوي المنيوط امر السفليات قال الله تعالى
يبدوا من السماء الى الارض في هذا كلامه بمباركة
او قال الراغب هذا القائل جعفر بن محمد قال العالم اثنان

عالم كبير وهو الفلك بما فيه وعالم صغير وهو الانسان سمي كل
انسان عالما لان فيه من جوامع العالم الاكبر الا خلاط الاربعه ولان
لحم كالارض الرخوة وعظامه كالجمال ودمه الجاري في العروق
كالمياه في الانهار ونفثه كاسح وسنجه كالنبات وفيه من الملوك
المعتل ومن الهائم الشهوة ومن النبات النعومة وفيه ايضا من العالم
الغيب الروح المعتل ومن عالم النباتات النعومة وفيه ايضا من
الاعضاء المتخالفة الحقائق ولقد فضل الفرائي في كل التفصيل
فليراجع الى تصانيفه وقوله يعلم بها الصانع منقولة نظائر
ما في العالم اى يعلم بتلك النظائر ويستدل بها على الصانع كما
يعلم ويستدل بما ابدعه في العالم الكبير من الدلائل القاطعة على
وجود الصانع الخبير ولذلك الاشتمال سوى على بناء الفاعل
بقرينة قوله في المعطوف وقال اى سوى الله بين النظر فيها اى
بين العالمين في النظر والاستدلال بها فاعتبار المقدود المعنوي
المفهوم من لفظ فيها مع اضافته لفظ بين الى غير المتعدد فان
المعبر في اضافته بين ان يكون الى متعدد معنى وان كان مفرد اللفظ
كقوله تعالى لا تفرق بين ابي وابن عمك على ان النقل في احدهما
غير النظر في الاخر ففي النظر ايضا تعدد معنى ثم انه ان اراد
بالنسبة ما يولم من قوله تعالى سنبهم آياتنا في الافاق وفي
انفسهم فنقوله وقال وفي انفسهم فقول وقال وفي انفسهم افلا
يتفكرون معطوف على سوى لكنه لا عطفا تغير تابل مستقل في
افادة ان منشاء هذا القول ايضا هو الاشتمال المذكور كما انه منشاء
التسوية وان اراد بها التسوية الموهومة من قوله وفي انفسهم حيث ذكر
هذا القول بعد قوله وفي الارض آيات للموقنين فمعطوف قوله وقال
يكون عطفنا تفسيريا بينا للتسوية فيكون المعنى سوى منها حيث
قال وفي انفسهم بعد ما قال وفي الارض آيات للموقنين فان معناه
وفي انفسهم ايضا آيات لهم ظاهرة كأنها محسوسة افلا يتفكرون وقد
حقق المص ووجه اشتمال الارض والانفس للآيات في تفسير هذه
الآية في سورة والذرايات بما لا مزيد عليه فيطالع فقه وانما مرص
هذه بين القولين لان التخصيص خلاف الظاهر وقرئ حرقب العالمين
بالنصب اى نصب لفظ رتب على المدح بتقدير اعني والذرايات بتقدير
يارب العالمين او بالعقل الذي دل عليه لفظ الحمد لله كانه قبل

تقدر رب العالمين او تحمد الله رب العالمين فعلى الاول يكون مفعولا
لحمد وعلى الثاني مفعولا واياما كان فهو منصوب بحمد وانما جعل
منصوبا بلفظ الحمد المذكور لما تقدم من ان اعمال المصنوع الموقوف باللام
فيلزم ان يصار اليه بلا ضرورة سيما في فصيح الكلام ولا ضرورة ههنا لظهور
الوجه الصحيح وقيل ينصب وجه آخر فلا بد وهو انه فعل ما مضى والحمد لتعجيل
حمده تعالى وترد بان لا بد لهذه الحمد وان كانت لتعجيل من موضع الاغراب
ولا مجال للموقف والقول بالحوال ينجر الى التكليف وايضا لا يناسب
الفصل بهذه الجملة بين الصفتين الاثنتين وبين موصوفها ههنا لظهور
الظاهر القول لم لا يجوز ان يكون هذه صفة مشتركة لا محل لها من الاعراب سبقت
للتعجيل ثم ان ما ذكره من الحمد ورتب مشترك بين هذا الوجه وبين الوجه
المذكورة في الكتاب فها هو جوابكم فيها فاجواب فيه والتحقيق هذه الوجوه
كلها خلاف الظاهر ولذلك اتى بصيغة التبريض مع انه نسب هذه الفكرة
الى زيد بن علي **قوله** وفيه اى في وصفه تعالى كونه تعالى للعالمين دليل على
ان المحكمات كما هي منتقاة الى المحدث حال حدوثها من منفرة الى
المعنى حال بقائها القول لا يخفى ان المناسب اما ان يقال وفيه دليل على
ان المحكمات كما هي منتقاة الى المؤثر حال وجودها بدل قوله الى المحدث
حال حدوثها ليكون اشارة الى مذهب الحكماء القائلين بان علة
الافتقار الى اى المؤثر هو الامكان لا المحدث او يقال دليل على
على ان المحدثات تدل قوله على ان المحكمات ليكون اشارة الى مذهب
المكلمين القائلين بان علة الافتقار هو الحدوث لكنه اراد ان يشير الى
ان الافتقار الى العلة وجودا وبقاء ثابت على كلا المذهبين لا كما زعم
البعضي من انه لا افتقار اليه بقاء عند القائلين بان العلة هو الحدوث
لان مقتضى الاشارة الى مذهب الحكماء كونه مختارا عنده كما سبق و
لا استقلاله في اشياء المطلوب من غير حاجة الى ضم شئ من الخارج
كما في مسلك المحدثين وبيان على وجه ينضج به المرام هو ان من قال
علة الافتقار الى المؤثر هي الامكان ذهب الى ان الممكن الباقي
يحتاج الى المؤثر حال بقاءه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية
الممكن لا ينفك عنها فمن موجوده حال البقاء فيوجد معلولها ايضا الى
هذا ذهب المص ايضا قال في الطواع الممكن يستصحب الاحتياج الى
المؤثر حاله البقاء لبقاء الامكان الموجب للاحتياج فان الامكان الممكن ضروري
انتهى ومن قال ان العلة هي المحدث وحده او مع الامكان شرطا او

او يبرهن ان يكون حال بقاءه مستغنيا عن المؤثر اذا لا حدوث
حال البقاء فلا حاجة وقد التزم جماعة منهم تمسكين ببقاء البناء بعد
فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرج من عدم
الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق حاجة اليه حتى لو جاز عدم
على الصانع تعالى عن ذلك لا قدر العالم ولما كان هذا امر اشيقا
لم يرضى المحققون كالمصنف وغيره فقالوا لا يحتاج الى المؤثر حال
البقاء ثابت على هذا القول ايضا بلا حيلة مقتدات اخر حتى ان الحادث
اما عرض او جوهر وقد ثبت ان الا عرض غير باقية بل مستجدة واما
اما بنسب الامثال او توارد الوجود على ما عديم بعينه فهي محتاجة
الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجوهر اعني الاحكام وما يتركب هي
منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجدة الحاجة
الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما فلهذا ذكر المصنف حيث اشار في قوله
على ان الممكنات الى مذهب الحكماء القائلين بعلية الامكان وفي قوله
الى المحدث حال حدوثها الى مذهب القائلين بعقبة الحدوث المتبينة
على ما هو تحقيق مذهبين المتكلمين والحكماء من احتياج ما سوى الله
تعالى من الموجودات الى المؤثر وجودا وبقاء فغن قال ان القائلين
بعقبة الحدوث ذهبوا الى عدم افتقارها اليه حال البقاء لا مقدم
الحدوث حال البقاء واختيار المصنف مذهب الحكماء على ما صرح به
سابقا بقوله فانها لا مكانها وافتقارها اليه فقد دخل عما قصد المصنف
من بناء الكلام على المذهبين اذ لو كان مراد المصنف بناء الكلام على ما
اختاره من مذهب الحكماء لوجب ان يقال وفيه دليل على ان الممكنات
كما هي متفوقة الى المؤثر في وجودها بدل قوله الى المحدث حال حدوثها
ثم ان وجوده لا كونه تعالى ربا على ما ذكره هو ان الترتيب كما من بليغ الشيء
الى كماله الا يقبل على التدريج ولا شك ان هذا البليغ لا يتصور بدون
الوجود فهو مستديم الوجود وهو المؤثر والمبني اذ البقاء دوام الوجود
استمراره ببقاء **قوله** الرحمن الرحيم كثر على صيغة المجهول وفي بعض
النسخ كثره بافراء البصر يتاويل هذا اللفظ وعرفه دفع ما استدل به
على ان التسمية ليست جزء من الفاعلة من انها لو كانت جزءا لزم
التكرار بلا فائدة في نفع الكلام وحاصل الدفع منع الملازمة مستند بان
لهذا التكرار فائدة جبلة هي ان التعليل اى تعليل الاحتكاك تعالى للحدوث
لا ينبغي ان ذلك الاستحقاق لا اجل انصاف تعالى بها على ما سنده

اشارة الى قوله فيما بعد واجراء هذه الاوصاف مع قوله فان توت
الحكم **آه** ما لك يوم الدين على وزن فاعل فراءة عامهم والكافي و
يعقوب وبعضه اى يقوم ما ذكر من فراءة عامهم قوله تعالى يوم
لا يملك نفس لنفس شيئا والا امر يومئذ لله ووجه كونه عاضدا ان قوله
تلك في هذه الآية من الملك بالكسر لاسن الملك بالضم بقرينة قوله شيئا
اذ لا معنى لان يقال يوم لا يكون نفس ملكا لنفس شيئا بخلاف ما اذا
قيل لا يكون نفس ملكا لنفس شيئا اى نفعا وضررا فقوله والا امر
يومئذ لله وان تمت التقوية بدونه لا إشارة الى ان المفعول في ملك
يوم الدين محذوف وان التقدير ما لك الامور يوم الدين على ما سيجي
على ان الام في الله ظاهرة في الملك ففيه ايضا **نفوة** وفراءة الباقي من
القرآن ملك على فعل صفة شبيهة قال صاحب الكشاف **وملك هو الاختيار**
حمل الاختيار على ما قرره الباقي غير صحيح عدل عنه المصنف الى قوله
هو المختار قد يقال ولو قال بدل قوله وهو المختار والابن كان اقرب
الى التقوى اذ الادب مع كتاب الله ان لا يرجع الروايات بعضها على بعض
قال ابو جعفر الخاس بعد ان حكى اختلاف المغنسيين في ترجيح قراءة
فك ترقية مصدر وفعل ان الدبابة تخط الطعن على القراءة التي
قراء بها الجماعة فيها **قوله** ان حسان لا يجوز تقديم احدهما على الاخر وقال
الشيخ البوشامة قد اكثر المصنفون في التماسيد من الترجيح بين قراءتي الملك
وملك حتى بالغ بعضهم الى حد يكاد يقطع وجه القراءة الاخرى وهذا
ليس بمخرج بعد نبوت الروايتين وانصاف الرب تعالى بمصنعاها ثم
ان المصنف على كونه مختارا بوجه ثلثة الاول انه قراءة الثقات اليه اشار
بقوله لانه قراءة اهل الحرمين وهو اولى الناس بان قراء القرآن غضا طريا
كما انزل وقرانهم الاعلون رواية وفصاحة وقد وافقهم قراء البصرة
والشام وحمزة من الكوفة والثاني التاميد الخواني وابيه اشار بقوله
ولقوله تعالى لمن الملك اليوم فان المراد باليوم يوم القيمة فقد وصف
ذات الله الملك يوم القيمة والقرآن يتعاضد بعض ببعض ويناسب معانيه
في الموارد والثالث ما اشار اليه بقوله ولا فيمن التعظيم بمسند قدس سره
بان ما تحت حياطة الملك من حيث انه ملك اكثر مما تحت حياطة الملك
من حيث انه مالك فان الشخص بوصف بالملكية نظر الى اقل قبل ولا
يوصف بالملكية الا نظرا الى اكثر كبره وايضا الملك اقدر على ما يريد في
مصرفاته واكثر نفرا منها وسياسة لها واخرى كتمانها واستملاء

عليها من المالك في ملكه ثم قال ولا يقدح في الاول ان يقال مالك
الدواب والاعنام ولا يقال ملكها فان ذلك ليس من حيث ان
حياطة قامة عنها بل من حيث ان المالك يضاف عرفا الى ما ينفذ
فيه التعريف بالامر والنهي ولا في الثاني ان المالك يتصرف في ملكه بالبيع
وامثال وليس ذلك للملك في رعاياه لان الكلام في الموضوع المعنى
دون العرف الشرعي فذلك ان يتصرف فيهم باسمه واما كون التعريف
حقا وليس بحق لما لا يعبر في الملك ولا في المالك لفظ بل شرعا انتهى
واعترض عليه السيد الصدر بان ان اراد بقوله الملك يضاف عرفا
الى ما ينفذ فيه التعريف بالامر والنهي حصر اضافة الى القابل للامر
التي هو غير مستلزم اذ كثر اضافة الى المدينة وهي غير قابلة لها وان لم
يود الحصر لا يكون ذلك مانعا عن صحة الاضافة الى الدواب والاعنام
وقد جعله مانعا عنه هو ثم قال فان قلت اضافة الملك الى المدينة بتقدير
المضاف فالتقدير ملك سكان المدينة مثلا قلت قلبي اضافة الى الدواب
والاعنام بتقدير مضاف ويكون التقدير ملك ملك الدواب والاعنام
شلا ليس كذلك انتهى قوله وليس كذلك يعني ليس يجوز اضافة الى الدواب
والاعنام ولو بتقدير مضاف فاقول وما يدريك لعل يجوز اضافة بتقدير
المضاف فان المقدس كما لم يفرق فان مدار صحة اضافة كون المضاف
الى حقيقة ما يقبل التعريف المذكور ولا شك ان قولنا ملك اصحاب الدواب
صحيح وبعد تقدير المضاف لا فرق بين ملك الدواب وبين ملك اصحاب
الدواب فتأمل واورد صاحب الكشاف للتأيد وجه اخر حيث قال
وقوله ملك الناس قيل وجه التاميم فيه انه كما عطف تعالى ومنه بالربوبية
في حاشية القرآن ناسب ان يعقب كذلك في العاقبة وترك المص لانه تعالى
ملك الناس في الدار بين قلاية لا مطابق موضع التاميم في اختصاص
تعالى بالملك يوم القيمة واعلم انه قد ذهب قوم الى انه معنى مالك
وملك واحد كقائه وفرو فأكبره وذهب الجمهور الى ان بينهما
اختلاف في المعنى وان معنى الملك اشمل واتم واختاره المص حيث
قال والمالك هو المتصرف في الاعيان المملوكة كيف شاء بخلاف وجه
وعبر ذلك مشتق من الملك بكسر الهم وسكون الهم بمعنى الملك والمالك
ينفع الهم وكسر الهم هو المتصرف بالامر والنهي اي القادر على كل امر ونهي
في الامور بين قلا يمدق على الرؤساء بالنسبة الى اباهم وهذا مشتق
من الملك بضم الهم وسكون الهم بمعنى السلطنة والامارة ثم ان هذا

الفرق قد جعله في الكشاف وجها اخر للاختصار ولم يفتت اليه المص و
قبل وجه عدم الالتفات ان الحق ان النسبة هي العموم من وجه فان
الملك هو الذي على من شاء الطاعة باستحقاق او بدونه والملك
هو السلط باستحقاق على من شاء الطاعة وعبره فان قوله المملوكة
يستلزم الاستحقاق وقرئ ملك بالتخفيف اي بتخفيف اللام
باسكانها فهو اسما تخفيف ماله بحدف الالف واسكان اللام او
تخفيف ملك باسكان اللام او مصدر وصف به اللف كما في الرب
وهي ملك بلفظ الفعل الماضي من باب نصر و ضرب والجملة الفعلية
في محل الرفع على انها خبر مبتداه محذوف اي هو ملك يوم الدين ويحتمل الاستيفاء
فلا محل لها من الاعراب وقيل في محل نصب حال باضافه قد وقيل في
محل الجح على انها صفة لموصوف شكر هو بدل من لفظ الجلالة اي الملك يوم
الدين وهذه القراءة جامعة لمعنى القراءة بين لانه من الملك اما بالكسر او الغم
ونسب صاحب الكشاف هذه القراءة الى الامام ابي حنيفة رضي الله عنه
وسكت عنه لان ابن عطية نقل انها قراءة على ابن ابي طالب والحسن بن ابي
الحسين وبجيب بن يقي وقرئ مالك اي متونا خبر مضاف على ما في
الكشاف النسخ ونقل ابن عتيق هذه القراءة عن الهادي بالنصب على المدح
بتقدير اعني او الحال على ان يكون عامها معنى الفعل المستنبط من
الحمد وفي بعض النسخ ومالك بالنصب اي مضافا في متون وهو
المذكور في الكشاف وجعله قراءة ابي هريرة ونقلها ابن عطية عن عمر
بن عبد العزيز والاعشى وعبرها وقرئ مالك بالرفع متونا فيوم
منصوب ح على المفعولية لاعلى الظرفية كما وهم اذ لا ينهم كونه مالك
كل شيء ومضافا وهذا قراءة ابي هريرة وبالنسبة الرفع على انه خبر مبتداه
محذوف اي هو مالك وقرئ ملك مضافا بالرفع على انه خبر مبتداه
محذوف وهذا قراءة سعد بن ابي وقاصي وبالنصب على المدح
بتقدير اعني وانما لم يقرأ ملك متونا كما قرئ مالك كذلك لان ملكا
ككوة صفة مشبهة لازم فعلى تقدير كوة متونا يلزم نصب يوم الدين
على الظرفية فلا ينهم كوة ملكا بالقياس الى جميع ما فيه وفي جميع اليوم
اذ يعني في صدق انه ملك في ذلك اليوم كونه ملكا في بعض احواله
لبعض ما فيه بخلاف مالك متونا فانه اسم فاعل متعد من ملكه ملكه
فيجوز انصباب يومه على المفعولية فان قلت يلزم المحذور المذكور
على تقدير كون ملك مضافا ايضا قلت يكون اضافة لا تية لا بمعنى في فيكون

يوما مفعولا لا ظرفا فيكون مفعولا مع ما فيه ويوم الدين يوم الجزاء اي المراد
بيوم الدين يوم الجزاء انما يقال ان خبرا فخر وان شافتر وذلك يوم
القيمة فاحتمل يوم الدين على يوم القيمة وسائر الاسامى قبل لرجاء الفاصلة
واقادة العموم فان الجزاء ينشأ من جميع احوال الاخيرة الى السعيد وايضا
ذكره مع رب العالمين بمعنى اشارة الى المبدأ والمعاد منه اي من الدين
اي من الدين بمعنى الجزاء قولهم في المثل المشهور المرفوع الى النبي عليه السلام
كما عيّن نيران والمراد الثاني اذا الاول بمعنى الفعل لان المعنى كما تفعل
فجزى كل من شئ الفعل الاول وينا للمثلكة كقوله تعالى فاصعدوا عليه جبل
ما اعدى عليكم والكاف في كما استتمت محلها بالنفس على انها صفة لمصدر
مخذوف اي تدان وينا مائلا لفعلك بمعنى تحري جزاء مائلا لفعل فعلة
اولا وعين بمعنى اصحاب الحديث انه مكتوب في التوراة كما تدان تدان
وكما ترزع مخضد وفي الاصل كما تدان تدان وبالكس الذي يكيل كمال
وقوله وبنت الحماسة معطوف على قوله كما تدان تدان والتقدير منه
هذا المثل وبنت الحماسة والخماسة في اللغة هي الشدة والنجاسة
لم يلق على كتاب لابي تمام الطائي جمع فيه اشعار الجاهلية مبتدئا
بما وقع في الحروب فاذا قيل قال الحماسي يراو به ابوتام واذا قيل بيت
الحماسة يراو وذكر الكتاب وقوله ولم يبق سوى العدو وان وناحم
كما د اتوبدل من بيت الحماسة اي منه ما وقع في هذا البيت اوله
فما صرح الشروا منى وعريان وصرح الشى اي الكشف وجوابه ما
قوله وناحم والمعنى فلما انكشف الشرو صار كانه عار عن كل سائر ولم
يبقى سوى الظلم والعدوان جزى مناجم بمثل ما ابتداء وناحم قسم الفعل
الذي جزى عليه جزاء لا جل المشاكلة فحل الا شتهاد في البيت هو الاول
اعني وناحم على عكس المثل واضا فنه اسم الفاعل وهو لفظ المالك
الى الظرف اعني يوم الدين يريد تحقيق هذه الاضافة وانه اتى
جنس من اجناس الاضافة بدل عليه ان صاحب الكشاف اورد
هذا الكلام بطريق السؤال والجواب فوجه التخصيص باضافة مالك
يوم الدين هو ان ملك يوم الدين من اضافة الصفة المشبهة اي غير
معومها كما ثبت العالمين فيكون معنوية مثل ملك العصر وانا العظ في
الصفة المشبهة اذ فيها الى فاعلها واما اضافة مالك الى يوم الدين فهي
الى المفعول به حكما كما اشار اليه بقوله اجزاء راي للظرف مجرى المفعول به
والجري يردى بالضم والفتح اما مصدر او ايا مكالما على الاتساع

اي التجوز جعل الكلام على الجواز العلى في النسبة الاضافة يتركب
تقدير في وجعل الظرف بمنزلة المفعول به فان الاتساع في الظرف ان لا يتعد
معه في توسعا فيجب لغير المفعول او اضافة اليه على وبنية كلما في
قولهم يا سارق اللبنة وهذا التشبيه في مجرد كون الاضافة على طريقة
الاتساع وانا الاضافة فيه غير حقيقة وفيما نحن فيه حقيقة كما
سبحي فالمقصود انه كما جعلت اللبنة مسروقة اتساعا لذلك جعل
يوم الدين ملوكا اتساعا لهذه الاضافة مثل اضارب زيد في انها
اضافة اسم الفاعل الى المفعول به وبمعنى الاتساع وانما لم يجعل هذه
اضافة على اضافة اسم الفاعل الى المفعول به بتقدير في كما في مضارع
في محرو عالم في البدع انها كانت مراعاة لمؤنة الاتساع وما يتبعه
من اشكال وقوة صفة المعرفة لكون الاضافة بمعنى في معنوية
لان القول بالاضافة بمعنى في اخذ بالنظام الذي عليه النجاة لقصور
نظرهم في تقييد العبارة على ظاهرها واما التحقيق الذي عليه
ارباب البيان فهو يقتضي هذا الحمل لان الاتساع يستلزم في اية
المعنى واثبات المطب بطريق برهاني لانه كونه مالا كاليوم عظمة
الدين يكون كناية عن كونه مالا كما فيه لا مركلة بناء على ان ملك
الظرف يستلزم تلك المظروف استلزاما عاديا واما الاشكال
فسيجي جوابه وقوله اهل الدار منصوب بتقدير اتقوا اهل الدار
على معنى اتقوا يا سارقا من اهل الدار واخذهم وانه على
حين خفية من اهلها كالاتساع في ورطة الهلاك وقال قدس سره
منصوب بسارقي لا عتاده على حرف النداء كقولك يا سارقا زيدا
ويا طالعا جبلا وتحقيقة ان النداء يناسب الذات فاقضى تقدير
سوموف اي يا شخص صارا انتهى ورد عليه انه كيف يصح كونه
منهوبيا سارقا بعد جعل اللبنة مفعولا به له على الاتساع الا ان يجعل
به لا من اللبنة فان البدل في حكم كبر العاقل او يقال ان اللبنة وان
اتساع فيها الا ان المعنى على الظرفية كما سبجى فالمفعول به الحقيقي لارق
هو اهل الدار فلا بد من تقدير المضاف اي متاع اهل الدار وقد
يقال ان سارقا قد يتعدى الى مفعولين يقال سرقة مالا كما يقال
سرقة منه مالا ومعناه جواب عن اشكال نشأ عن جعل الاضافة
الصفة الى المفعول به والاشكال هو ان الظرف اذا كان متعاطفا

جارا مجرى المفعول به كانت اضافة اسم الفاعل اليه لفظية فلا يعرف بها
المضاف لانها لا يفيد اضافة اسم الفاعل انما يكون لفظية اذا اريد به
الحال والاستقبال فكون عاملا وفي تقدير الانفصال واما اذا قصد به
الماضي او الاستمرار فاضافة حقيقة كاضافة الاسم الذي لا يدل على
الزمان اصلا ولا ينصب مفعولا قطعا كولي العبد والى هذا اشار
المصنف بقوله ومعناه اي ومعنى مالك يوم الدين ملك بلفظ الماضي
الامور يوم الدين و اشار بمرج لفظ الامور الى ان يوم الدين وان
جرى مجرى المفعول به الا ان المعنى على الظرفية وان المقصود من جعل
الظرف ملوكا اضافة ملوكية المفروق على البع وجه وقوله على من
ونادى اصحاب الجنة اشارة الى وجه محتمل كون مالك بمعنى الما
مع ان يوم الدين ليس من الايام الماضية حتى يقال انه ملك في الزمان
الماضي الامور الواقعة فيه فاشارة الى انه من قبيل التعبير عن المستقبل
بلفظ الماضي بينها على تحقق وقوعه كما في ونادى اصحاب الجنة وقوله
اوله الملك بكسر الهم عطف على قوله ملك الامور اي او معنى ملك
يوم الدين له الملك في هذا اليوم على وجه الاستمرار قال في الكشاف
هذا هو المعنى في مالك يوم الدين قال قدس سره اي المراد منه الزمان
المستمر الحال او الاستقبال فالجواب بالقياس اليها فلا ينافي تجوز الماضي
وجاز ان يجعل بالقياس الى الكل اشارة الى انه المختار الذي لا يمتنع
موالي غيره فكانه انما تجوز الماضي تنزلا عن ذلك انتهى والمصنف عدل
عن تلك العبارة لبيان احتياج في نقصها الى تحمل ثم اعترض عليه بان هذا
يدل على ان اسم الفاعل اذا اريد به الاستمرار لا يكون عاملا ويكون اضافة
معنوية وهذا ينافي ما جرت به العادة في قوله تعالى جاعل الليل سكونا
حيث يجوز ان يكون نصب سكونا جاعل على ان يراد به جعل سكونا في
الامر من المختلفة واجيب عنه بان الزمان المستمر يتحمل على الماضي
والمستقبل والحال فباعتبار اشتراكه على الماضي قد يجعل في حكمه في حكم
الماضي ويجوز ان اضافة معنوية كما في مالك يوم الدين باعتبار اشتراكه
على متابعه يجعل اضافة لفظية ويقتضي كل من الاستمرارين بحسب
القرائن واقصا المقام ووفق بعضهم بين الاستمرار في مالك يوم الدين
وبينه في جاعل الليل بان الاول بنوي والثاني تجديد ويجوز ان
يعمل الثاني بتجديد لورود المضارع بمعنى الاستمرار التجديدي لا يقال

الاول

الامور الواقعة يوم الدين تجديد متعاقبة في الوجود ولا شك ان
مالكيتها فرع وجودها فاستمرار مالكيتها لا يتصور ان يكون بنوي تابل
تجدد واما لان نقول بنوت عبارة على التحقق في الجملة من غير ان يعبر
بموت شي اخر من الحدوث في الانتماء فلا ينافي في التجدد بل يجامعه
فان تجديد وثابت هذا المعنى وان لم يكن كل ثابت هذا المعنى متجددا
كما اذا كان بنويا واحدا مستمرا كبنوت سواد الجسم فيكون معنى
مالك يوم الدين هو ثابت المالكية في يوم الدين بمعنى ان المالكية في
لجميع الامور مطلقا غير متجدد واثبت تلك المالكية في ذلك اليوم ثابتة
في ذلك اليوم فيوم الدين ظرف لبثوت المالكية لم تقال لا لحدوثها و
بهذا يندفع توهم التناقض بين عدم الاستمرار يوم الدين وما فيه وبين استمرار
مالكية وجه الالف في ان بنوت مالكية وان كان في ذلك اليوم الا
ان كونه ثابت المالكية في ذلك اليوم واتصافه تعالى بها مستمرا لا يتجدد
بوقت دون وقت والسر فيه ما حققوا من ان صدق المطلقة دائمة
فان اتصاف الموضوع بالمحمول فيها وان كانت في الجملة وفي بعض الاوقات
الا انه يصدق وانما ان الموضوع متصف به في الجملة وقد يقال المالكية
بمعنى القدرة على الاجاد والاعدام ونحوها وهي بهذا المعنى مستمرة
على ان المحقق الوقوع الغير المنقطع كالمستمرة وقوله ليكون اضافة
معليل لجعل اسم الفاعل في مالك يوم الدين بمعنى الماضي او بمعنى التكرار
فالمعنى انما حملناه على احد المعنيين ولم نجعله بمعنى الحال او الاستقبال
على هو الشايع ليكون اضافة في مالك يوم الدين حقيقة اي
معنوية لفظية فتكون سعة اي مصححة لوقوع اي وقوعه
الملك المضاف الى المعرفة صفة للمعرفة وهو لفظ الجلالة لا يقال
الحكم يكون الظرف متصفا فيه قائما مقام المفعول به حكم يكون اسم الفاعل
عاملا فيه فاصلا فكيف يتصور ان اضافة اليه حقيقة وبل هذا
الاتفاق قص لا نقول لا تناقض لانه حكم يكون مفعولا من حيث لا من
حيث الاحزاب اي يتحقق به تعلق المالك بملوكه حتى لو كانت شرايط
العمل حاصلة لعمله الا ترى انك نقول في مالك عبده انه مضاف الى
المفعول به وترديدك كذلك معنى لانه منصوب بحلا نفق شرط عمله كذا
حقق الحق بمران **قوله** وقيل الدين القربى قال المصنف في تفسير قوله لكل احد
جودكم شريعة اي طريقا وهي الطريقة الى الله شريعة بها الدين لا طريق
الى ما هو سبب الحياة الابدية وقيل الدين الطاعة والمعنى على كلا التقديرين

يوم هذا الدين بتقدير المضاف لظهور ان ذلك اليوم ليس يوم الطاعة
ولا يوم الشريعة وانما هو يوم هذا الطاعة ويوم ظاهر سلطان الشريعة
وغلبة من تمسك بها على من لم يرفع اليه رأسه بآية الا قد على قبوله شرح
قال الحكيم في مفتاح الامم في التذكير والتأنيث سملة وعقاب الثاني
على ترك قبوله وقوله وتخصيص اليوم بالاضافة اشارة الى وجه التخصيص
الواقع في مال ذلك يوم الدين بالاضافة الى اضافة مال ذلك الى اليوم مع كونه
تعالى مالكا لجميع الامور الزمان والمكان وما فيها او اضافة اليوم
الى الدين مع انه تعالى مالكا لكل يوم لتعظيم الملة واما تعظيم يوم الدين
بالاضافة الى مال ذلك الذي هو رجب الله العلي العظيم الى ذلك اليوم كتعظيم
العرش والبيت بالاضافة الى رتب العرش العظيم ورتب
البيت العتيق فتكون الاضافة لتعظيم المضاف اليه او المراد تعظيم اليوم
بالاضافة الى الدين فان ذلك اليوم لوقوع الجزاء فيه يوم مشهود ويوم
في يوم الناس لرب العالمين وان الاولين والاخرين يجمعون الى
مبشرات ذلك اليوم المعلوم فتكون الاضافة لتعظيم المضاف كما في عهد
الحيثية ويجوز ان يراد به تعظيم مال ذلك بالاضافة الى اليوم لان مال كبرية الزمان
وكبر ملكية تختص به تعالى سيما بوجه ما تجوز فيه كل نفس باكبست قالوا اعظم
الخلوقات جلالة وجهه والزمان والمكان المكان فاما مكان فيضه
لانها لا تخلو لا غاية له والزمان استداد وهم شئيه بغير خروج من غير
جبل الازل فاستدود دخل في غير الابد فلا يعرف لا نجاهه سباده ولا
لا استمراره منزل فما ظنك بمن كان مالك مثل هذا الخلق ومملكه فيضه
ما اعظم شأنه على هذا الاحتمال ايضا يكون الاضافة لتعظيم المضاف او
نقول ذلك التخصيص لتفرد تعالى وامتداده عن الغير امتنا زاجتنا
بنفوذ الامر فيه اى في ذلك اليوم سواء كان امرا متعلقا بالملكية او الملكية
اذ في ذلك اليوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر بيمين الله ولعن الملك
اليوم من الواحد التمازجلاف ايام الدنيا فان فيها لا شأنا ولا سلوكا ينفردون
فيها يكونون ويحكمون عدلا وتجورا فيما ينفردون فيسمان من بيده ملكوت كل
شيء واليه ترجعون **قوله** واجزاء هذه الاوصاف على الله تعالى مبتداه
حبره قوله الا في الدلالة الخ والفرع من هذا الكلام ان هذه الصفات
المجراة لبيت باجبية فاصلة بين البين والبيت اعني الحمد وباجبية من
العبادة بل هي اشارة الى دليل الاختصاص المستفاد من لا يرضى الملك
والتميز في بيان ذلك الاختصاص وتوطئة لما بعده ايضا من قوله
الحمد

بالا ومعنى

اياك بغد الآية كونه اشارة الى دليله ايضا وقوله من كونه ربنا
للعالمين موجد لهم الخ بيان لهذه الاوصاف وهذا مدلول لفظ رتب
العالمين وعبارة الكشف هكذا من كونه ربنا مالكا للعالمين ولما كان ظاهرها
موصفا لوصف الشئ بنفسه لانه فيستقر الرب في الكشف بالمالك فلفظ ربنا
مالكا بمنزلة مالكا مالكا عدل عنها المعنى واورد بدل قوله مالكا قوله موجدا
ثم قوله موجد لهم صفة معيدة لقوله ربنا للعالمين لاجزاء الرب الذي لا يكون
موجدا كالولد برتبى ولده وليس بموجد وكالمعلم برتبى من يتعلم ولا
بوجوده والدال على هذا الوصف هو اضافة الرب الى العالمين كما اشار
اليه المعنى بتأخير قوله موجدا عن رب العالمين حيث لم يقل ربنا موجدا
للعالمين تبين على موضع استفادة هذا العهد ووجه دلالة الاضافة
هو انها تدل على ان ربوبية تعالى ربوبية كاملة لا يتصور فوقها ربوبية
لان كل ما يرضى اذ رب فهو من جهة العالم والله تعالى رب العالمين فهو
رب ذلك الرب ايضا ولا شك ان الرب الكامل من يوجب مربوبه ويبلغه
الى كماله ترجحا وفي بعض النسخ هكذا من كونه موجدا للعالمين ربنا لهم تقديم
قوله موجدا على قوله ربنا على عكس ما في النسخة الاولى ووجه ما في هذه
النسخة التنبه على ان ايجاد العالمين متقدم على تربيتهم لان الكمال لا يربو
من توارع الوجود ومتفرعة عليه وهما نسخة اخرى ثالثة وهي قوله
من كونه ربنا موجدا للعالمين ربنا لهم بذكرهم اسرنا قال بعض الفضلاء
وفي نسخة مصححة عندي كذلك ولم يصرح احد من المحققين بما هو البعث
المعنى على تكرار قوله ربنا لهم بعد قوله ربنا موجدا للعالمين واقول والله اعلم
لعل ذلك مبني على ما ذهب اليه المصنف من ان لفظ الله وصف مشتق من
احد اصول المذكورة سابقا فقوله ربنا موجدا بيان وتفسير لفظ الله
وقوله ربنا لهم بيان لقوله رب العالمين بمعنى المبلغ الموصل لهم الى كالاتهم
على ما سبق من معنى الرب انتهى كلامه اقول قد عرفت ان قول المعنى
من كونه ربنا موجدا الى آخره بيان للاوصاف التي اجريت عليه تعالى
وحوظ ولا شك ان لفظ الله على تقدير كونه وصفا مشتقا ليس من
تلك الاوصاف اذ لم يجوز هو عليه تعالى بل هو الذي اجريت عليه هذه
الاوصاف فلا تكن من الغافلين وخذ ما آتيتك وكفى من التاكيد وقوله
مبتداه عليهم بالنسبة كلها خبر مبدء لكون في قوله من كونه وكذا ما سبق في من
قوله مالكا لاسوره فيل كان الاولى سرد هذه الاخبار بالعطف لا انفرد
في الخوان في صورة تعدد الخبر ان كان الكل عبارة عن شئ واحد مثل هذا

خلقه من اي متر فالاولى ترك العطف والا فالاولى العطف مثل
 زهد عالم وهو اد شجاع ولا شك ان الاخير المذكورة هي انا هي من التزم
 الثاني انهم يقولون لا شك انها من قبيل الاول اذ المقصود ههنا تعليل ان
 لا يستحق الحمد في الحقيقة سواء ولا شك ان علة ذلك الاختصاص هو
 مجموع الاوصاف لا كل واحد منها وان كان لكل واحد منها دخل فيها
 وقد مرح به هذا القائل فيما سياتي في بيان التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله
 فالوصف الاول كذا والثاني كذا الى آخره حيث قال لا يثبت المصنف فائدة
 اجراء مجموع تلك الصفات على الله تعالى من حيث المجموع اراد ان يبين
 ان لكل واحد منها دخلا في تلك الدلالة والاشعار فكان مجموع الصفات
 علة بانه وكل واحد علة بانه وكل واحد علة بانه فافهم انهم كلامه ثم ان
 الدال على هذا الوصف احق كونه متبنا بالنعم كلها هو الرحمن الرحيم والدليل
 على عموم النعم بالتفصيل الذي ذكره بقوله ظاهرها وباطنها عاجلها واجلها
 هو ذكرها في مقام المدح وجبارة الكفا بالنعم كلها الظاهرة والباطنة و
 الجليدة والدقيقة والمص غير الجليدة والدقيقة بالعاجلة والاجلة لا يبنى
 كلامه على هو الاقوى عنده من الوجوه التي ذكرها لبيان كونه تقديم الرحمن مع
 انه المبح والقياس يقتضي الترتيب وذلك الوجه هو تقديم رحمة الدنيا ولا شك
 انها عاجلة ورحمة الآخرة اجلة وقد مر تفصيله واما صاحب الكشاف فقد بنى
 كلامه على ما افهم عليه من تلك الوجوه وهو ان الرحمن يتناول جللايل النعم
 والرحيم يتناول دقايقها فذكر في النظر وقوله ما لك لا مورهم يوم الثواب
 والعقاب مدلول لقوله ما لك يوم الدين وبنى بيان المعنى على قراءة
 ما لك وان كان المختار عنده قراءة ملك لتقديم ذكر قراءة ما لك والمعنى
 على قراءة ملك معلوم وقوله للدلالة على انه الحقيقة بالحمد خبره بقوله واجراء
 هذه الاوصاف اه على ما ينبغي عليه قال الكشاف هذه الاوصاف التي
 اجريت على الله سبحانه وتعالى من كونه رب العالمين متبنا بالنعم كلها
 ومن كونه مالكا لا مريد الدلالة على اختصاص الحمد وانه حقيقة في
 قول الحمد دليل على ان من كانت هذه صفات لم يكن احد احق منه
 بالحمد والشا عليه بما هو احد انتهى قوله بعد الدلالة ظرف لوجه اجريت و
 قوله في قول الحمد ظرف للدلالة على اختصاص الحمد به ولا ينبغي ان اشار
 او لا الى اختصاص الحمد به واستحقاقه اياه بكون قول الحمد دالا عليه
 دالة وضعه ثم نبه على ان ذلك الاختصاص والاختصاص الاستحقاق
 فيه تعالى ادعاه الى اياه الى مذهبه من كون غيره ايضا حقيقيا في الجملة

بناء على هذا

بناء على فعله الا خيار في الحسن وجعل الاوصاف المجردة عليه تعالى دليلا على
 ذلك الحمدا دعاه في حيث قال وهذه الاوصاف دليل على ان من كانت
 هذه صفاته لم يكن احدا حق منه بالحمد فان معناه انه احق من كل احد
 فان قولك ليس احد افضل من زيد وان دل لغة على نفي الزائد في
 الفضل الا ان المفهوم منه هو فائق المساوي فاذا كان معناه ما ذكر كان
 ذلك الحمدا دعاه في حيث قال على ان غيره حقيق في الجملة هذا تفصيل ما
 اجمله قدس سره ههنا في توجيه كلام الكشاف والمصنف غير كلامه فاشار
 او لا الى ان قول الحمد لله لا يدل الا على ثبوت المحامد له تعالى واستحقاقه
 له على اختصاص الحمد به حيث نسب الدلالة عليه الى اجراء الاوصاف
 لا الى قول الحمد كما فعله في الكشاف ثم نبه في قوله انه الحقيقي بالحمد
 بتقديم المسند اليه وتعريف الخبر على ان ذلك الاختصاص حقيقي لا ادعائي
 اياه الى مذهبه من انه تعالى هو المستحق لجميع المحامد لا غيره ولما لم يكن
 هذا ايضا في الحصر الحقيقي بل كان قوله لا احدا حق به اي الحمد منه تعالى
 بمعنى انه احق من كل احد بوجها لكون الحمد دعاهنا اقرب عنه
 للتفصيل على المراد فقال بل لا يستحقه اي الحمد على الحقيقة سواء
 فانه اضرب عن الاحقية المستلزقة لاستحقاق الغير الجملة الى نفي الاستحقاق
 عن الغير مطلقا ويجب ان يعلم ان المراد باستحقاق الحمد كون الحمد
 حقا لازما له لا ما يستعمل في العرف فانه ثابت للغير غير سلب عنه
 فان نسبة الفعل الى المبد كسما يعني في كونه مستحقا لان الحمد فان
 الحمد وصف يكون في مقابلة الجليل المنسوب الى احد ولو كانت نسبة
 اليه كما لكن انا يكون حقا لازما له لا انصف بهذه الاوصاف المتخرفة فيه
 تعالى فلا يكون الاحتمال لازما له تعالى ولما لم تكن دالة اجراء الاوصاف
 عليه تعالى على حصر استحقاق الحمد فيه الله تعالى من قبيل دالة العطف
 على معناه كدلالة الحمد عليه على تقدير ثبوت بل من قبيل دالة الدليل
 على مدلوله كما مرح به في الكشاف حيث قال وهذه الاوصاف دليل
 على كذا وكان مرجعه الى التعليل كما نبه عليه المصنف ايضا فيما سبق
 حيث قال كونه للتعليل على ما سنذكره بين وجه الدلالة بقوله فان ترتب
 الحكم على الوصف بشرعية اي عليه ذلك الوصف لاي لذلك الحكم و
 المراد بالوصف الوصف المناسب هو الذي له صلاح العلية صرح به ائمة
 الاصول فلا يرد ان هذه القاعدة ليست كلية لعدم جريانها في قولك
 رايه فاضلا فان الفضل ليس علة للرؤية لانه ليس بوصف مناسب بذلك

المعنى والمراد بالترتيب الترتيب المعنوي الذي هو التعليق والربط فلا ينافي
تقدمه لفظا كما يفاض فيه فان الحكم هو حصر استحقاق الحمد في تعالى والوصف
هو كونه رتبة للعالمين الخ وهذا الحكم وان كان متقدما لفظا الا انه مرتبط
بما بعده وملتصق عليه بقي هذا وهو ان الحكم المترتب على الاوصاف المذكورة
على ما اخذه المصنف هو استحقاق تعالى الحمد حيث بنى كلاله على ان قوله
الحمد انما يدل على استحقاق تعالى الحمد وما حصر ذلك الاستحقاق تعالى
متقدما على الدليل عليه اجماع تلك الاوصاف عليه تعالى وبقية اشعار
ترتيب الحكم على الوصف بعقلية له ولا يخفى ان الاتم منه عليه الاوصاف
لحكم الترتيب الذي هو استحقاق تعالى الحمد ولا يلزم منه اصرار الاستحقاق
في تعالى وهو المدعى وتحقيق المقام ان هذه الاوصاف لا تخبر
في تعالى كونهما معية عن وجوب ثبوتها تعالى واستماع ثبوتها لغيره تعالى
ذل اجماعا عليه تعالى على حصر الاستحقاق في تعالى كما دل على اصل الاستحقاق
فقط هذا يكون الدال على الحصر نفس الوصف من غير اعتبار المفهوم
المخالف وقد يستعان في دلالة الترتيب على الحصر المذكور في المفهوم
المخالف فيقال الترتيب المذكور يدل بنطوقه على استحقاق تعالى الحمد
ومفهوم المخالف وهو انتفاء الحكم عند انتفاء حصر استحقاقه في
تعالى وعلى هذا لا بد ان يراد من المفهوم في قوله ولا اشعار من طريق
المفهوم مفهوم الموافقة وهو عدم استحقاق الغير للعبادة كما بينت عنه
قوله على ان من لم يتصف بتلك الصفات لا يستأهل لا يستوجب لان
يحمد فضلا عن ان يعبد حيث جعل المقصود بالذات في الاشعار
عدم استحقاق الغير للعبادة فان كلمة فضلا توسط بين الاعلى على استبعاد
او احواله وبين الادنى منه ليستدل بنفي الادنى واستبعاد
على الاعلى او استحالة ولا يخفى ان المقصود بالذات هو المدلول
والدليل وسببه له ومقصود بالنتج وتام تحقيق كلمة فضلا في شروح الفتح
والكتاف في قوله للاشعار عطف على قوله للدلالة يعني ان اجماع تلك
الاوصاف عليه تعالى يتضمن ما ينبغي احدهما تعديل ما سبق من
استحقاق تعالى الحمد على وجه يستلزم حصر ذلك الاستحقاق في تعالى
والثانية التهديد بالحق من حصر العبادة والا ستعانة عليه تعالى كما
اشاره اليه بقوله ليكون اي اجماع الاوصاف من حيث انه محض الاشعار
المذكورة دليلا على ما بعده من الحصر المستعاد من تقديم المفعول في
اياك وتفيد واياك نستعين ووجه كونه دليلا عليه هو ما اشار اليه

بان في ذلك الاجراء اشعار على ان استحقاق العبادة متنوعة عن غيره
بالطريق الاولى فالوصف الاول تفصيل لما اجله من كون مجموع الاوصاف
دليلا على حصر استحقاق الحمد في تعالى ومشترا الحصر للعبادة ايضا فيه
فالغناء للتفصيل والمراد بالوصف الاول هو كونه رتبة للعالمين وما حصل
كلامه ان مجموع الاوصاف وان كان دليلا لحصر استحقاق الحمد في
تعالى وعلة له الا ان لكل واحد منها مدخلا في ذلك فمدخله الوصف
الاول بانه علة موجبة لاصل الحمد وهو المراد بقوله لبيان ما هو الموصوف
وهو اي الموصوف له الابدان والبرية المفهوم كل منهما من كونه رتبة لاسواه
او الابدان اول مراتب البرية وقد سبق تحقيقه ولا شك ان افاضة
الوجود وما يتبعه من الكمالات لوجب ان لا يكون شي الا ويستوجب
والوصف الثاني والثالث اعني الترتيبين اللذين دلالة على ان تعالى
متفصل بذلك المذكور من الابدان والبرية بخلافه في اي في ذلك
المذكور وهذا خبر ثان لان وجه الدلالة على ما ذكرنا سبق من ان
اسماء تعالى انما يؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال اختيارية ثم بين
ان المراد بكونه مختارا فيه انه ليس يصدر منه ما يصدر لا يجاب بالذات
كما يقول الفلاسفة من ان افاضة الوجود على ما تم استعداد مقتضى
ذاته تعالى فيتمتع بخلق عنه وقوله او وجوب عليه عطف على قوله لا يجاب
بالذات اي وليس يصدر ذلك عنه لوجوبه عليه كما يقول المعتزلة من
ان الاعمال السابقة حقوق للعباد والافعال بها قبيح وباطل يمنع من
تعالى فيجب على الله ان يحق بحق ويطل الباطل فيجب انانه المطيع وعقاب
العاص قضية اي قضاء وهكذا لسوابق الاعمال اي لاجل الاعمال
الابقة الموجبة للجزاء بحيث يمنع على الله تركه كونه خلافا لما يفرضه
الحكم ومحملي الله تعالى مستحيل فلهذا الوجوب ليس كالوجوب على
العبد حتى لا ينافي الاختيار فالمعتزلة وان قالوا بكونه تعالى فاعلا
مختارا لكن لزومهم من حيث لا يشعرون القول بكونه غير مختار لقولهم
بالوجوب عليه تعالى وقوله حتى يستحق الحمد برفع الفعل لكونه حق
هنا ابتداء ثبوت ما بعده هاجمة مستأنفة ابتداء ثبوت سببه عما قبلها كما هو
مقتضى حق الابتداء ثبوت على تقدير متعلق بقوله متفضل مختار باعتبار
كون ما بعده بيانا له وسببا عنه فالمعنى ان هذين الوصفين يدلان على
ان تعالى متفضل ومختار فيما يفرض من الاحسان فيبذل ذلك التفصيل
واختيار مستحق الحمد فلهذين الوصفين ايضا مدخل في استحقاق اصل

الحمد اذ لو لم يكن مختاراً في تفضله واحداً لم يستحق به الحمد لو حوب
كون الحمد عليه فعلاً اختياراً فلا يرد ما قبل المفهوم ما ذكر اولاً اشعاراً بترتيب
الحكم على الاوصاف بعينها والمفهوم من قوله فالوصف الاول ان موجب
الحمد هو هذا الوصف فقط وكل من البواقي له فائدة اخرى ووجه عدم
الورود ان كونه تعالى رباً انما يوجب الحمد لو كان مختاراً فيه وهذا انما يستفاد
من هذين الوصفين فيما تنتم الوصف الاول وبيان كونه موجباً لاصل
استحقاق الحمد وليس هذا فائدة اخرى بل تكيل للفائدة الاولى وسندرج
فيها والوصف الرابع وهو كونه تعالى مالكا او مملوكا يوم الدين لتحقيق
الاختصاص من اي جيب به ليعيد تحقيق الاختصاص الذي دل عليه الاوصاف
السابقة فان كلامها وان افاد اختصاصاً من الحمد به تعالى لا اختصاصاً من كل
واحد منها به تعالى الا ان في كل منها شائبة شركة نظر الى الظاهر بخلاف الرابع
فانه لا شائبة في اختصاصه به تعالى فقوله فانه لا يقبل الشركة فيه بتقبل لكن
الوصف الرابع صفة لا اختصاصاً من بلا شائبة شركة اي الوصف الرابع
من الاوصاف التي تمنع الاشتراك فيها بوجوبها من الوجوه لا حقيقة ولا مجازاً
لظهور ان لا ملك ولا مملوك في ذلك اليوم لا هو احد من اهل الارض ولا ملائكة
والرحمة فانه يتوهم في كل منها الشركة بوجه ما وكما جازاً بقي ههنا وهو ان
اختصاص الامور به يوم الدين انما يوجب اختصاصاً من الحمد الواقع بازائها به
الاختصاص مطلق الحمد به لجاز ان يجد على غير ما في هذا اليوم فلا بد ان
يحاط ان هذا الوصف لما كان من اجزاء علل الحمد كونه من الاوصاف المترتبة
المشقة بالعلية الدالة بمفهومها على انتفاء الحكم عند انتفاؤها وجب من عدم
قبول الشركة ان يكون الحمد المعلق به مختصاً ايضاً وقوله ويتضمن على صيغة
المضارع المعلوم يريد ان الوصف الرابع وان كان لا فائدة لتحقيق
الاختصاص الا انه يتضمن الوعد بالثواب للحامدين كدخولهم في
يجازي بالثواب يوم الدين الذي اراد به يوم الجزاء والوعيد بالعقاب
للمعرضين عن القيام بمواجب الحمد لدخولهم فيمن يستحق الجزاء بالعقاب
وفي بعض النسخ وتضمن الوعد على صيغة المصدر عطف على
قوله لتحقيق واورد عليه انه لا دخل له فيما هو بصدد من تفصيل ما
اجد سابقاً من بيان وجه اجزاء الصفات عليه فذكره كالاخبري واجد
في دونه ان اشارته الى فائدة اخرى يتضمنها الوصف الرابع ولا يفتح
في ذلك كونه ما لا دخل له في تفصيل الاجزاء اقول الايراد هو ان خارج عن
الصدق ولا ان لغوا فائدة فيه اصلاً فلا يندفع بيان الفائدة وقيل في دفع

كل من الوعد والوعد يوجب استحقاق الحمد فيندرج في الاجمال
الذي يجمل ان اجزاء هذه الاوصاف للدلالة على انه تعالى مستحق
للمحمد فلا يكون ذكره اجنبياً وانت حينئذ بما فيه من البعد والتكليف
ولما اراد المصنف ان يبين فائدة الالتفات الواقع في قوله تعالى اياك
نعبد ونفعل طريفة وكان هذا الكلام منفصلاً عما سبق او ورد
كلمة ثم الدالة على تفاوت ما بين المعطوفات بينها على تنبأيتها فغالب
ثم انه يؤكد بان الدالة على ضمير ان اشارته الى عظيم شأن ما ذكره
بعده وهو قوله لا ذكر الحقيقة بالحمد وخالف الكشاف حيث قدم هذا
الوجه الذي اخره في الكشاف لان المناسب في كل موقع ان يقدم ما
يخص من اللطيفة عنى ما يعم جميع المواقع فالاولى ههنا ايضا ان يقدم
بيان اللطيفة المحققة بهذا الموقع على بيان اللطيفة العامة التي تجري
في جميع مواقع الالتفات وقوله لا ذكر بصيغة المبني للمفعول وكذا
قوله ووصف بقرينة قوله شيئاً في خطب بيان لطريق الالتفات
اي ما ذكر في هذا المقام المحقق بالحمد في قوله الحمدته ووصف ذلك
المحقق بصفات عظام وهي الربوبية والانعام العام وما لكنته
جميع الامور وقوله يميزها صفة ثالثة لقوله صفات اي يميز ذلك المحقق
بالحمد عند الحامد بسبب تلك الصفات عن سائر الذوات المشاركة
في الوجوه وجواب لما قوله تعلق العلم بمعلوم معين وتفيد المعلوم
بالمعنى لان اصل المعلومة حاصل في مرتبة ذكر ذلك المحقق الا انه لم
يتعين في تلك المرتبة ولم يتخصص بحيث لا يقبل الشركة اصلاً وبعد
اجزاء تلك الاوصاف بلغ التميز مرتبة صار كانه حاضر ومشاهد ولذا
فتح عليه بالغاء في قوله فخطب والدة بقوله بذلك بالباء السببية اي
صار تعلق العلم بمعلوم يميز غيراً ما مستتباً لان مخاطب بنسب ذلك
التعين والتميز التام الذي هو في الظهور بمنزلة الحضور الذي هو
المصطحب للخطاب وان لم يكن برأى من المتكلم كما في خطاب الاعشى
ومن هو في خارج الدار وفي بعض النسخ وتعلق بالواو وخطب بلا
واو وفاء فعلى هذه النسخة يكون قوله وتعلق معطوفاً على يميز فخر
العابد اي تعلق بها ويكون قوله خطب جواب لما والنسخة الاولى
هو الموافق لكشاف وسال المعنى فيها واحد وهو ظاهر ثم فسر المعنى
الحاصل بعد الخطاب بقوله اي يامن هذا شأنه وهذا سببه
شأن خبره والجملة صفة من اي يامن هذا المذكور من الاوصاف شأن

وصفة تخصك بالعبادة والاستعانة وادراج لفظ تخص في بيان معنى
الآية لاظهار فائدة تقديم المفعول والمعنى بضعك ممتازا واستغراض
بين الموجودات بغير العبادة والاستعانة عليك فالباء داخل على
المقصود عليه وفي الكشاف اياك باشي هذه صفة تخص بالعبادة
والاستعانة والمعنى خالفه حيث لم يذكر في بيان المعنى قوله اياك كما
ذكر في الكشاف لان معنى الكلام في هذا المقام حمل التقديم على التخصيص
فذكر قوله اياك في بيان المعنى وتقديم على تخص يفيد ان المراد
بالقديم تخصيصه بالتخصيص بالعبادة وليس كذلك فيذكر التخصيص
في بيان المعنى المراد اشارة الى فائدة التقديم يكون ذكر اياك لغرض
وقوله ليكون متعلق بقوله هو طيب لبيان الفائدة المرجحة للنفات
بعد بيان طريقة المستحسن لاي ليكون الخطاب اذ لاي اقوى ولا
على اختصاص من الغيبة فانها وان اشتركا في اصل الدلالة على الاختصاص
الا ان الاختصاص الذي دل عليه الخطاب اختصاصا مكررا اذ لو لم يحد
في الخطاب الاوصاف المذكورة فيكون كتحديق الحكم على الموصوف
بصفة في ان يدل بنبطوقه على ثبوت الحكم عند ثبوتها ونحوه على
انتفاء عند انتفاؤها وهذا اوجب الاختصاص ويدل عليه فالتقديم
في صورة الخطاب يدل على الاختصاص مع دليل بخلاف الغيبة فان
يدل فيها على مجرد الاختصاص لعدم ابتناء الغيبة على سلاطة الاول
المذكورة وان كان مغير الغائب راجعا اليه بعد ايراد ذلك الاوصاف
وقوله ولترقي باللام عطف على قوله ليكون لكن التعليل في المعطوف
عليه لغرض تخصيصه كما في فريضة للتأويل وفي المعطوف بسبب وجوده
كما في تعدد عن الحرب للجهن اذ الترقى وكذا الانتقال مقدمات
في الوجود وعلى الخطاب وفي بعض النسخ والترقي باللام وهو مزج
عطف على قوله الاختصاص او على قوله ادل ويرد على الاول ان
كون الخطاب ادل على الترقى والانتقال في خبر المنع وعلى الثاني
ان يكون المعنى وليكون الخطاب الترقى ولا يخفى ما في اذ الخطاب
ليس عين الترقى بل معلق به وبما خرج عنه على ما عرفت وبالجمل المقصود
ان لهذا الخطاب بعد الغيبة فوايد احديهما كونه ادل على الاختصاص
وثانيهما انه يفيد ان المتكلم ترقى في المعرفة التي هي الغاية في الاحباب
من مقام البرهان الذي هو الاستدلال بترتيب مقدمات يقينية
مستبعدة للعلم اليقيني الى مقام العيان الذي يظلم في قلب العارف

وهو الذي طلب ابراهيم عليه السلام من ربه فيها حكى الله عز وجل
عنه حيث قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليظنن قلبي وبمى هذا المقام
مقام عين اليقين وهو اعلى من علم اليقين فانه لما غلب عن شكوك
واوهام بخلاف عين اليقين فانه معانيه البهرة وهي منزلة معانيه
البصر لان نسبة البهرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراتها فعلم
اليقين بالنسبة الى عين اليقين كالتجربة بالنسبة الى المعاينة فكما ان
الذي ليس كالعيان فذلك ليس العلم كالعين وقوله والانتقال
عطف على قوله والترقي اشارة الى فائدة ثالثة وهي انتقال
العارف من مقام الغيبة التي هي اشتغال السر بالخلق وخفلة
عن الحق الى مقام العهود الذي هو الاعراض عما سوى الله والنحو
الناس اليه بحيث لا يكون في سانه الا ذكره ولا في قلبه الا ذكره ولا في
وهمه الا خشية ولا في روده الا محبة وقوله وكان المعلوم مباد
عيانا والمعقول مشاهدا ناظر الى قوله والترقي الى الح و اشارة الى
توجيه اى حصول ذلك الترقى بسبب انه صار المعلوم بالاوصاف
المذكورة التي اوجبت زيادة تمزكا لمعانيه والمعقول اى المدرك
بصور عقلية كلفته تحفه صار كالمشاهد يحسن البصر وكذا قوله
والغيبة حضور ناظر الى قوله والانتقال اى ذلك بسبب انه
صار في الغيبة الحاصلة في مبادى الامر كالحضور بواسطة المراقبة
الثامة الغيبة في مرتبة ابراد الصفات فيندرج فيها الاحسان المفق
في كلام الشارع بان تعبد الله كأنك تراه فلذا قال اياك بفيد قوله
بني اول الكلام فيصير مما قبله كمال الاتصال بينهما من حيث انه
تفصيل وبيان له والمراد باول الكلام قوله الحمد لله الى قوله اياك اى
بني سبحانه وتعالى اول هذه السورة الكريمة على ما هو مبادى
حال العارف اى الطالب لمعرفة الله سبحانه يكون مقدورا للبشر
واعلم ان الطالب السائر الى الله يلزمه اولان يعرض عما
يتبعده عن المطلوب اعني متاع الدنيا ولذاتها فيسمى باسم
الزاهد ثم يلزمه ان يقبل على ما يقرب اليه اعني الطاعات فيسمى
باسم العابد ثم اذا قرب الى المطلوب وجده في الحمد فاول درجات
وجدانه هو المعرفة فيسمى باسم العارف ولان في سيرة الى الله اربع مراتب
مترتبة الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الصرايح النبوية والنواميس
الالهية والثانية تهذيب الباطن عن الملكات الرقية والاخلاق

الزمية والثالثة التجلي بالصورة القدسية وهذه الثلاثة هو المراد من
سبأى حال العارف والله اشار المصنف ببيانها بقوله من الذكر
المستفاد من قوله الحمد لله والفكر في احوال النفس والآفاق
المستفاد من قول رب العالمين والناسل في اسماء الحنى والنظر بعين
الاعتبار في الآتى ونعم الله التى لا تحصى المستفاد من قول الرحمن الرحيم
والاستدلال بآياته العجيبة على عظيم شأنه وبآياته سلطانة ابي
القدرة الباهرة المستفاد من قوله مالك يوم الدين ووجه الالة
ان هذه الامور المذكورة في البيان لازمة لتلك المرتب المذكورة
فمن كناية عنها ثم متى اى عفت ما هو مبادى حال العارف
ما هو متنى امره وهو المرتبة الرابعة التى هي ملاحظة جمال الله وجلاله
وقصر النظر في كماله والله اشار بقوله وهو اى متنى امره ان يخوض العارف
لجنة الوصول ووسطه فيظهر سبب ذلك الخوض من اهل
المشاهدة التى هي التوجه التام نحو خبايا الاقدس والاخرى
الكامل عما سواه بحيث لا يبقى في لسانه وقليه وعينه تعالى فان
هذه الحالة اذا صارت ملكة تسمى عند علم مشاهدة المشاهدة
البصيرة اياه تعالى فبما اى بغير البصيرة عياناً فيعبده كانه يراه
وبما جبه اى بخاطبه ونضره اليه شفاهاً اى بخاطبه حاضرين بديه ويقل
على ان مراد المصنف بالمشاهدة وبالروية عياناً هو ما ذكرنا لا ما يتبادر
منه من رؤية الله تعالى ومشاهدة في الدنيا قولنا المصنف فيما سبق فكان
المعلوم صار عياناً والمقول مشاهداً والقيب حضوراً حيث شئت
لكم الحاله بالمشاهدة والمعانيه ولم يجعلها مشاهدة ومعانيه فلا
بر وما قيل ان غاية ما يستدعي الخطاب ان يكون المتكلم بجميع
من الخطاب اى بحيث يسمع الخطاب صوته فلا يستدعي ان يرى
المتكلم الخطاب سيما اذا كان ليس بجسم ولا جسماني فقولنا ثم
فنى ما هو متنى امره وهو ان يخوض لجنه الوصول فيصير من اهل المشاهدة
فبما عياناً وبما جبه شفاهاً فظراً كما لا يخفى على العارف انتهى على انه
يكن حمل كلام المصنف على ظاهره من غير تأويل على مذاق اهل التحقيق
وبما انه اجاب ان الطالب الصادق اذا سلك طريق التصفيه
بارشاد المرشد الكامل المكمل واشتغل بالذكر الدائم والنور التام الى
الابداء ونفى الخواطر وتخلص من ذكر الغير وصقل قلبه بصنقل الذكر
والتوجه وصناعت عن الكدر ورات انعكس على باطنه انوار الاشعة الالهية

وانجذب نحو الملكوت الاعلى وبهرة ذلك النور والمجذبة الخلق من الصفات
الموجبة لتقديس الكون وعبر عن مضامينها فاذا من الصفات البشرية
والجبروتية والبنائية والنزمية وكل مرتبة غير عنها الى ان يحصل
فيها مكاشفات وحالات يعرفها صاحب الحال فنى المرتب المذكورة
يرى نفسه بطريق عبده المثالي في الهواء وبسير في البراذى والسموات
وفي الجمار وامثال ذلك ما يعرفه اهل ثم يحصل له العبور عن الصفات
الملكوتية والفلكية وفي كل مقام يث هد عجايب وغرائب فنى كل فلك
ينصل روح الالك بروحانية ذلك الفلك فيحصل له معلومات حركة
ذلك الفلك والله اشهر من قائل بقوله وكذلك يرى ابراهيم ملكوت
السموات والارض ثم عبور بالروح والمجد المكشوب المثالي عن العرش
والكرسي ويخرج بالكلية من قيود الاجسام والجمادات فيصير مجرد
صرفاً في تجلي لربه عن شأنه بلا كيف ولا جهة فعنده هذا التجلي الذاتي
الاخدي يفنى الالك ويصير ويرجع الى العدم الاصلى وهذا هو
مقام الغناء في الله الحاصل لكل الاولياء وبعد هذا الغناء يصير
باقياً بالله كما قال من قلته فقلتي دينة ومن على دينة فاما دينة فهذا
نهاية ظهور كالات الحقيقة الانسانية التى هي مظهر جميع الاسماء والصفات
الالهية وهذه امور وجدانية يعاينها اصحاب البصائر وارباب
اسكا شفات هذا وسببها لهذا زيادة تفصيل انشاء تعالى فانتظر
ولما ذكر المصنف مبادى حال العارف وفتى امره وجد من نفسه
شوقاً الى بل تلك الدرجات فتدعى باب المناجات وناوى تافه
المناجات فقال اللهم اجعلني من الواصلين الى العيون اى من
الطلوعين على الاسرار دون الاعمى لا ترى لا تتجسس من الذين
يقرب اسماعهم الاحبار ولا ينكشف لهم الحجب والاستار ثم ان المصنف
لما ذكر الطيفه المنخفضة بهذا الموقع من الالفتات شرع في بيان اللطيفة العلية
التي لا يخفى بموقع دون موقع فقال ومن عادة العرب النعمين في
الكلام يقال ايقين الرجل ونعمين اذا اخذ في فنون الكلام وطريقه فقولنا
والعدول من اسلوب الى اخر عطف تفيد للنفس اى هذا النفس
عادة ما لوقة للعرب الوفاء في اساليب كلامهم فيه اشارة الى فائدة
عايدة الى المتكلم وهي اظهار القدرة على التعريف في الكلام كيف يشاء
اذا التفتت الى المعنى المذكور لا يكون بدون تلك القدرة وقوله نظر في
بالنصب على النفس ومنه لم يعود الى الكلام فنى اشارة الى الغاية العائدة

الى الكلام فان النظرية بالهزة على ما هو الرواية المشهورة الا براد والا
الاحداث من طرة عليه اذا اوردت بالبناء الجدي اى جعل الشيء
كالجديد في الطرارة والبريق من طرقت الثواب اذا جعلت به ما يجعله
كالجديد فالطرارة في الاجسام كناية عن صفاتها وبريقها وفي الكلام
عبارة عن اللطافة وحسن قبوله وتنشيط السامع اشارة الى الفائدة
الفايدة الى السامع وحسن تأطير اى سروره وحسن اصنافه اليه فان
التصنيع باساليب الارادات في قرى الاورواح كالصنع بالوان
الاطول في قوى الاشباح فيتلذذ بكل جديد ويدبر سرورا واعلم ان
صاحب الكشف جعل النظرة والثبات معا فائدة واحدة بالنية
الى السامع حيث قال اذا نقل عن الكلام من اسلوب الى اسلوب
كان ذلك احسن نظرية لنشاط السامع والمصير عبارة الى ما ترى
ليكون كل منها اشارة الى فائدة على حدة تميز الفائدة ثم لما كان قوله
المصير ومن عادتهم التقص في الكلام مجازا اشار الى تفصيله بقوله فعدل
بالبناء على صيغة المضارع الغائب المجهول اى فينقل الكلام او بالبناء
على صيغة المضارع المعلوم المؤنث الغائبة اى فتعدل العوب في
الكلام من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس
اى في كل من القسمين المذكورين فهذه اربعة اقسام لكن اقسام الحجة
من ضرب الثلثة في الاثنين ستة لان كلا من الثلثة ينقل الى الاخرين
فبقى قسمان اخران العدول من الخطاب الى التكلم وعكسه قبل
لم يتعرض لها لانها يعلمان بالمقايضة او لفظة وقومها في الكلام وورد
الاول بعدم اختصاصه بالقسمين المتكررين والثاني بعدم ظهوره
وقيل لم يبق شيء من الاقسام الستة لان العدول من التكلم الى
الخطاب فهم من قول المصير وبالعكس لكن بالواسطة كما فهم عكس
اقول لا يطلق العكس لفظ ولا اصطلاحا الا على ما يكون بلا واسطة
كيف واذا ذكر شيء ثم قيل وعكسه كذا لم يفهم منه الا عكس المذكور
لا غير والمذكور ههنا قسمان فنعكسها ايضا قسمان وقوله كقول
تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرى منكم مثال للعدول من الخطاب
الى الغيبة لان مقتضى الظاهر كنتم نقول اذا كنتم ومثال العدول من
الغيبة الى التكلم قوله تعالى انما ارسل الرياح فتنسفر سحبا فاستقاه
مكان ساقه وقوله وقول امر القيس جروا معطوف على قوله في
كقوله تعالى قبل هذا امر القيس ابن حنبل الكندي المشهور قال

ابن ورتب هذه الابيات لامر القيس بن عيسى فداود كرك الاسلام
وردها بانه لانه بالوحدة قبل ابن المعلقة هذه الذهبية من الصحابة
ومقول القول هو هذه الثلثة التي اولها مطلقا وليلك بنوع الكف
وان كان يخاطب نفسه الا ان التائيت في خطاب النفس ليس ههنا
مقتضا ويؤيده قوله ولم ترقد ولا ترقدى وتذكر الفهم في بات
ايضا بالاسم بفتح الهمزة ومنه الميم ويرى بكسر هاء اسم هو وضع وقيل
يكحل به ونام الثاني اى الخالي عن الغم والحزن وترقداى لم تنم لفرط حزنك
المانع من النوم وبات اى بات وباتت له ليلة فاعل باتت ورجل له
قد تمت عليه لكونه نكرة ولا معنى لتعلقه بباتت كما لا يخفى عليه دى العابر
هو بمعنى العوار وهو القدرى الرطب الذى يقطر العين حال الوجع
الاربع صفة دى العابر من رطب باللسان اذهاجت عينه والمراد بنسبه
نفسه بذى العابر الاربع في القلق والاضطراب ونفسه ليلة بليدة الا
انه اختصر في الكلام وذلك اى ما ذكر في البيت من سوء الحال
من اجل بناء جاد في وجبة اى ذلك البناء عن ابي الاسود وهو
كنية ولده يريد بذلك البناء فخره وقيل مع ذلك الجبر من ابي الاسود
قال في الكشف وقد التفت امرئ القيس ثلث التفات في ثلثة البات
والصير سكنت عن ذكر عدد التفات في هذه الابيات لان قوله في ثلثة
ايات كالتصريح على ان في كل بيت التفات ولا شك انه لا التفات في
البيت الاول على مذهب الجمهور لانه ليس بمعروف بالتعبير بطريق
اخر هو شرط عندهم نعم فيه التفات على مذاق السكاكى اذ مقتضى الظاهر
كان ان يقال مطلقا ليل فعدل الى الخطاب وهذا يمكن عنده في
الاتفات لان النقل عندهم اعم من ان يكون قد عبر عن معنى بطريق
ثم عبر عنه بطريق اخر او يكون مقتضى الظاهر التعبير عنه بطريق فعدل
الى الاخر ابتداء من غير سبق التعبير عنه باخر واما التفات في
البيت الثاني فمن الخطاب الى الغيبة حيث قال ومات والقياس
وبت لانه سبق التعبير بالخطاب فيه التفات على كلا المذهبين و
كذا في البيت الثالث لانه عدل فيه من الغيبة في جاد الى الحكاية اذ
القياس كان وجاد واما لم ترقد وباتت لهما جاراى على ظاهر
ما سبقها فذا التفات فيها **قوله** وايا ضمير شروع في تحقيق لفظ اياك
يعنى ان اياك ليس بمجموعة كلمة واحدة بل اياه وحده ضمير ليس باسم
ظاهر على ما ذهب اليه الزجاج والبصري فانها ذهبا الى ان اياهم

ظاهراً منهم أخيف إلى الضمير التي بعده لا تزل الابهام منسوب لأمر فوق ولا
مجرد منفصل لا متصل وما يلحقه من الياء في التكلم نحو آي الكاف
في الخطاب نحو آياك والياء في الغيبة نحو آياه حروف في صورة ضمير
الظاهر لا ضمير له لا تلتصق على معنى في غيرها وهو آيا على ما أشار إليه بقوله
زيدت في آخر آيا لبيان التكلم والخطاب والغيبة فأنها معان في آيا نزل
عليها هذه الواو الحق كما هو شأن الحروف من حروف وقوله لا يحمل لها
من الأعراب تصحح بما علم ضمناً من قوله حروف لتأكيدها فيها وفعلاً
الخليل والآل تقول بكونها حروفاً يفتى عن التعرض بأنها لا تحمل لها من الأعراب
لأن الحروف من الأصل ولا يتصور فيه الأعراب ولو صح ذلك وأعلم أن
المصنف بعد ما حكم على الواو حق بآيا بأمري بكونها حروفاً وانتفاء الأعراب
عنها فاسمها على التاء والكاف حيث قال كالتاء في أنت والكاف في
أمريتك فاما أن يكون مراد المصنف قياساً عليها في كونها حروفاً وحق
انتفاء الأعراب عنها ويؤيد الأول ما قال ابن الحاجب من أن
الدليل على أن الواو الحق التي تحق آيا حروف نزل على أحوال الرجوع
إليه لا يحمل لها من الأعراب أنها الفاظ اتصلت باللفظ واحد
يتبين بها ما يرجع إليه فوجب أن يكون حروفاً كما لو افاق بأن في
أنت أنتما أنتم فأنها حروف مبنية لأحوال الرجوع إليه انتهى فحفظها
ابن الحاجب بنفسها عليها في كونها حروفاً لا في انتفاء الأعراب عنها
بجمله ويؤيد الثاني ما صرح به في الكشاف حيث قال كما لا يحمل
للكاف في أمريتك فانه نفس في أن القياس في انتفاء الأعراب
لا كونها حروفاً قال قدس سره الكاف وأخواتها في أمريتك وأمريتكما
أمريتكم بمعنى طلب الأخبار حروف أجماعاً نزل على أحوال الخطاب
ويتبين بها ما يريد بالتاء فكانت أولى بجعلها مقيساً عليها في انتفاء
الأعراب بخلاف الواو الحق بأن انتهى القول وجه الأولوية أن الواو
بأن ليست حروفاً أجماعاً لأن مذهب الفراء أن الضمير هو انتفاء الكلام
ومذهب بعضهم أن الواو الحق هي الضمير التي كانت مرفوعة مستقلة
وأن وعامة لها قيمت بها حين يريد انفصالها يستقل لفظاً وكان
مقصوده قدس سره ترجيح قياس صاحب الكشاف على قياس ابن
الحاجب وأنت خير بان العبارة المنقولة عن ابن الحاجب نفس
في أنه جعل الواو مقيساً عليها في كونها حروفاً لا في انتفاء الأعراب
كما اشرنا إليه آنفاً بل يرى يدعي أن المحتاج إلى القياس هو كونها حروفاً

أو انتفاء

أو انتفاء الأعراب من لوازم الحرفية نعم بر وعلى ابن الحاجب أن الكاف
كان هي الأولى بجعلها مقيساً عليها في كونها حروفاً أيضاً من الواو الحق بأن
لأن الكاف حرف أجماعاً بخلاف الواو الحق بأن ثم أقول لا بعد أن يكون مقصود
المصنف القياس في كلا الحكمين فيكون كلامه جامعاً لقياس التخييل و
يؤيده أنه أراد التاء على الكاف فتأمل وفي الحواشي الشريفة قال المصنف
لما كانت مشاهدة الأشياء ورؤيتها طريقتين إلى الحاطة بها علماً ومعرفة
الأخبار عنها استعمالاً الرأيت بمعنى أخبر وهذا يدل على أنها من رؤيته
البحر وهو نحو في سورة القلم ما يدل على أنها من رؤيته القلب وأما ما كان
قالاً مستغماً مستعمل في معنى الأمر انتهى أقول وهذا وينفك في مواضع
كثيرة في التقدير فاحفظه قال الخليل أي مضاف إليها أي ضمير منسوب
منفصل ومع ذلك مضاف إليها أي إلى الواو الحق فتلك الواو حق اسماء
لا حروف لأن الحرف لا يضاف ولا يضاف إليها وأجبت الخليل على ذلك
أي على كونه مضافاً بحكاية أي مضافة إلى المظهر فيها حكاه عن معنى
العرب وهو قوله أدبغ الرجل الشايب فاياه واياه الشايب بالغ في
التخدير فادخل آيا على الشايب ليوضح أنه كلاً منها محذوران الآخر
أي عليه أن يفتى عن التعرض للشايب ويقتضي عن التعرض للعلامة
مثل ذلك وأجاب عنه المصنف بقوله وهو أي ما حكاه الخليل شاذ
لا يعتمد عليه منه لقوله شاذ أشاره إلى أنه شاذ مردود وقال الشاذ
على ثلاثة أقسام قسم يخالف القياس ويوافق الاستعمال وقسم على
عكس قسم يخالفها والآخر لا يفتى في الثالث مردود وما نحن فيه
من قبيل الثالث أما مخالفة القياس فلأن مقتضى القياس أن لا يضاف
لأن الضمير لا يضاف وأما مخالفة الاستعمال فانه لم يقع في استعمال
اللفظ فلا يعتبر شذوذه قبل وفي الكشاف فشي شاذ ويتوجه على ظاهره
أنه وأن كان شاذاً لكن لا ينكر شذوذه لا مضافة آيا إلى ما بعده وأما
عبارة المصنف فلا يتوجه عليها ذلك أذ لا تعتبر شذوذه سألا يعتمد عليه أقول
عبارة الكشاف هكذا فشي شاذ لا يعمل عليه فلا فرق بين الكلامين في أن كلا
منهما يفيد أنه شاذ غير مقبول الشذوذه نعم في عبارة الكشاف زيادة شيء
ووجهه قدس سره حيث قال وأما قال فشي شاذ ولم يقل فشي شاذ لأنه
استحقر له واسنضعاف مبالغة في أنه لا يقول عليه أصلاً وقيل هي
أي الواو حق بأنها ليست حروفاً بل هي الضمير التي كانت مستقلة وآيا عمدة
أي وعامة عنت بها هذه الضمير فأنها كما فصلت أي جعلت منفصلة

عن العوازل التي كانت هي متصلة بها تقدس النطق بها على نحو ذلك ما
يقصد بها من المعاني مفرقة عن متصلة بشئ نظم اليها لفظ انا لتستعمل
اي لتغير مستقلة بسبب وصحيف هذا القول بان الشئ لا يعمل بالكثرة
منه حروفا وقيل الغير هو الجمع اياك بكال هو المضمرة وزيف بان ليس
في الاسماء المضمرة ولا المفعلة ما يختلف اخره كافا وحاء وياء وقرئ
اياك بفتح الهمزة وحياءك بفتحها اي بقلب الهمزة المكسورة او المفتوحة
حاء وقرئ بكسر الهمزة والهاء مع تخفيف الياء والعبادة اقصى غاية
الخضوع استشكل في هذه العبارة بوجهين احدهما ان غاية الشئ
ثابتة والاقصى ايضا بمعنى النهاية فاقصى الغاية يكون بمعنى نهاية
النهاية وهذا معنى غير صحيح اذا النهاية ليست امرامتها حتى يكون لها
نهاية وثانيهما انه قال الرضي في تحقيق اضافته اسم التفصيل ما حاصله ان
افعل التفصيل اذا اضيف واريد تفصيل موصوفه في معنى المصدر
المشتق هو منه على كل واحد فاقى بعده من اجزاء ما اضيف اليه لم
يجز افراد ذلك المضاف اليه اذا كان معرفة نحو افضل الرجل وافضل
زيدا اذا كان ذلك المفرد حيث يطلق على الغليل وانكسر
نحو البرقي اطلب التمر فاذا انقهر هذا فنقول اقصى افعل تفصيل
اصناف الى مفرد معرفة بالمعنى المذكور وليس بجنس كالتمر فاقصى غاية
الخضوع كافضل الرجل فليس هذا تركبا صحيحا من حيث القاعدة
النحوية واما قدس سره الى وجه صحة هذا التركيب حيث قال للخضوع
حدود ونهايات ولفظ الغاية تشلها كونها اسم جنس مضافا فصح اضافته
اقصى اليها كما قال اقصى غايته انتهى وحاصله ان المضاف اليه
ههنا في حكم الجمع في صحة كون ما قبله ههنا من معناه واورده عليه انه
ما الفرق بين اسم جنس المضاف وبين المفرد المعرف بلام الاستفراق
اقول الفرق ان المعرف بلام الاستفراق ليس بذى اجزاء بل هو ذو
جزئيات لانه كلي لا كل بخلاف اسم الجنس المضاف فانه يجوز ان يكون
المراد به الكل والجمع بمعونة الفرائض ولا يخفى انه لا يندفع به الاشكال
الاول اذ كما لا معنى لنهاية النهايات لا معنى لنهايات بل انما يندفع ذلك
بان يقال معنى الاقصى الابد لا النهاية فاقصى غايات الخضوع ابعدها
وما قبل من ان النهاية مرتبة لا مرتبة بعدها فلا معنى لنهايات النهايات
للخضوع نعم له مراتب ودرجات انتهى فاقول كون النهاية عبارة عن المرتبة
المذكورة لا يتأتى ان يكون شئ واحد نهايات كالحط الواحد المتناسي وكما

المضائق

وكما المضائق من المثلث والمربع وغير ذلك فان لكل منها نهايات على
قدس سره اشار بقوله الخضوع حدودا على ان الثابت للخضوع هو المراتب و
الدرجات على ما قاله هذا القائل لان المحدثي بمعنى المرتبة ايضا يقال
حد الاجزاء اي مرتبة ويكون كل مرتبة ذات نهايتين عطف على قوله
حدود قوله ونهايات فحاصل كلامه ان الخضوع مراتب ودرجات و
تظهيره ما تقررت عندنا طبعا من ان لكل واحد من الكيفيات الاربع
التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مراتب اربع ولكل
مرتبة من تلك المراتب طرفان ووسط فيقولون تارة هذا الكبر
حار في اول المرتبة الاولى وتارة اذ حار في اخر تلك المرتبة او في
وسطها فلكل مراتب الخضوع واطراف تلك المراتب وهذا بيان لا يخفى
عليه ثم انه لا يلزم من كون العبادة عبارة عن اقصى مراتب الخضوع
ان لا يكون اكثر المؤمنين عابدين لان الصلوة التي يقفها اكثرهم مستمرة
على السجود وهو كونه وضع اشرف الاعضاء على الارض من اقصى مراتب
الخضوع على ان عدم كون اكثرهم بل كلهم عابدين ليس محذورا لان
الابان لا يستلزم العبادة وقوله والتذلل عطف على الخضوع عطف
تفصيل ومعناه الانقياد وقوله ومنه اي من العبادة بمعنى اقصى غاية
الخضوع والتذلل اخذ قولهم طريق مقيد بصيغة اسم المفعول من التذلل
اي مدلا اما من الذل بضم الذال بمعنى الانقياد ويقابل الغيرة وصف
الطريق باعتبار كثرة وطيله بالاقدام واما من الذل بكسر الذال بمعنى
التبذير ويقابل الصعب فالوصف باعتبار سهولة سلوكه ومنه
اخذ ايضا قولهم هذا ثوب ذو عيبه وكذا ثوب مقيد اذا كان
ذلك الثوب في غاية الصفاة والصفاة هي النجاسة وقوة النجس
وجودة ويقابلها الصفاة ولما كان الثوب الصفي لا يحصل صفاة
فيه الا بالفرق الشديد وقت النجس صار كانه تذلل وانقاد لذلك
الفرق والله اي لكون معنى العبادة اقصى غاية الخضوع هنا
اعطف الا في الخضوع لله استدلالا بكون معنى العبادة ما ذكر على ان
استعمالها في الخضوع لله وهذا يتوقف على امرين ان يكون مطلقا خضوعه
تعالى غاية الخضوع وان يكون اقصى غاية الخضوع تعالى محض في خضوعه
تعالى فلا بد من بيانها واما الى المص فيما نقل عنه في الحاشية من
قوله اي لا يجوز شرا ولا عقلا فعمل العبادة الا لله لان المستحق لا يقضى
غاية الخضوع من ان يكون مولى لا عظم النعم من الوجود والحيوة وتوابعها

ولذلك يحرم السجود لعبادة تعالى لان وضع اشرف الاعضاء على اهلون
الاشياء والتراتب غاية الخضوع انتهى وتقريره ان أقصى غاية الخضوع
هو الخضوع لله المولى لا عظم النعم والمولى لذلك هو الله لا غير فاقصى
غاية الخضوع هو الخضوع لله لا غير فاقصى معناه فيه فلا يستعمل الا في تعالى
منه لان اللفظ لا يستعمل الا في معناه ونقص هذا الحكم بعدة من الآيات
وحسب قول تعالى قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون الى اخر السورة
قوله تعالى انك وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله تعالى
ويوم نحشرهم جميعا ثم نجعل لكل امراة احولاء ابناكم كانوا يعبدون قالوا
سبحانك انت وليتأسس دونهم بل كانوا يعبدون الهن وقوله تعالى
افتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا الا انه وقوله تعالى فقالوا
الذين لبسوا ثيابا متفان وقولنا عابدون وقوله تعالى وجعل منهم الودعة
والجناربر وعبد الطاهوت ودفع بان المصلى لدفع هذا النقص فسر
في الحاشية قوله لا يستعمل بقوله اى لا يجوز شرعا ولا عقلا فعل العبادة
الا لله تعالى وترد ذلك بان ياتي عن كون المراد بقوله لا يستعمل لا بفعل
قوله الا في الخضوع لله اذا الواجب ح الله واجيب عنه بان المصلى لا
لا يجوز فعل أقصى غاية الخضوع الا في ضمن حضوره تعالى فيلزم ان لا بفعل
ولا يوقع الا الله واقول ليس مقصود المصلى من ذلك التغيير بيان معنى
لفظ لا يستعمل الا في الخضوع لتبيل مقصودة بيان المراد على نحو لا يرد عليه
ذلك النقص ويظهر وجهه لا يستعمل فيه كما اشارنا اليه لان لفظ لا
يستعمل مستعمل في معنى لا يجوز ان بفعل العبادة وان ذلك معنى حاق
اللفظ وهو ظاهر وقد يقال عدم الاستعمال المذكور مخصوص بلفظ
العبادة لا بما يشق منها وترى بان كون العبادة أقصى الخضوع كما
صار سببا لعدم استعمال العبادة في غيره تعالى لزم ان يكون سببا لعدم
استعمال ما يشق منها ايضا الا انه وقد يقال المراد انه لا يستعمل العبادة
منسوبة الى الموحدين الا في الخضوع لله تعالى قوله والاستعانة طلب المعونة
واعلم ان المعونة والاعانة والعون كلها بمعنى واحد وهو لغة
النصر الذي يقال له في الفارسية باري دادن والمراد منها افاضة
القدرة على ايقاع الفعل المفترية في الامول بما يمكن به المكلف من اداء
ما لزمه وكلف به المنفعة الى مكانة يتوقف عليها اصل الثمن من الفعل
بحيث لو لاه لا يمنع صدوره والى ^{بمعنى} يتوقف عليها بئر الفعل و
التمنى التام فيه دون اصله ولا يجوز ان يراد بها افاضة القدرة المفترية

في الكلام بالصفة المفترية على وفق الارادة لانها لا تصدق على شئ
تما ذكره المصنف سوى اقتداء الفاعل وكذا لا يجوز ارادة نفس
القدرتين لان عاقبة تعالى ليست من القدرة بل القدرة قائمة بنا
والمطلوب منه تعالى خلق تلك القدرة فينا وافاضة علينا فهي اثر الاعانة
ومرتبة عليها قيل لا يصح ارادة القدرة بالمعنى الاصولي ايضا لما رويها
من وجه اما اوله فلقدم صدقها على شئ مما سيذكره واما ثانيا
فلان القسم الثاني في كلامه لا يتوقف عليه صحة التكليف كما سيذكره واما
ثالثا فلان طلب قدرة يجب بها العبادة ممكنة او مستمرة مما لا معنى
له اذ حاصله طلب الوجوب عليه والمقصود طلب الاعانة في تفرع
الذمة عما وجب عليه واما رابعا فلان قوله تعالى اهدنا الطراط
المستقيم الاية لا يصح ان يكون بيانا للمعونة هذا المعنى وقد يقال المصلى
ان بيان لها انتهى اقول في الجواب اما عن الاول فلان كلاما سيذكره
المصلى يصدق عليه انه ما يمكن به المكلف من اداء ما لزمه لانه لم
يكلف الا بالفضل الاختياري الذي لا يمكن فاعله منه بدون شئ
من هذه الذكورات كونه من مبادي الافعال الاختيارية واما
عن الثاني فلان المراد من صحة التكليف في قوله لا يتوقف عليه صحة
التكليف الصحة العقلية لا الشرعية وهذا لا ينافي توقف الصحة الشرعية
عليه واما عن الثالث فلانا لانهم ان المراد طلب قدرة يجب بها الفعل
حتى لا يكون له معنى بل معناه طلب اتمامه قدرة يمكن بها من ايقاع ما
يجب عليه وتفرع ذمة منه وهذا معنى صحيح لا يخار عليه واما عن
الرابع فلان معنى كونه بيانا للمعونة كونه كاشفا عن كيفية تلك الاعانة
على ما يشير اليه المصلى فكأنه قيل تطلب منك المعونة بان تهدينا
فانك ان هديتنا فقد احسننا وافقت علينا فمرة يمكن بها من اداء
ما لزمه علينا فان اضافة تلك القدرة من لزام الهداية على ان هذا
القابل حمل المعونة على المعنى النفوي فيرد عليه ايضا ان قوله
تعالى اهدنا الخ لا يصح ان يكون بيانا للمعونة بهذا المعنى ايضا بل
لا يصدق هو ايضا على شئ مما ذكره المصلى لانه بهذا المعنى فعل تعالى
وقائمة به ولا شئ مما سيذكره المصلى كذلك وهو ظاهر فاهو هو الحكم هو
جو اينا فويؤيد ما قلنا من ان المراد بالمعونة افاضة القدرة بالمعنى
الاصولي المنقطة الى الممكنة والمستمرة تفهيم المصلى اياها ايضا
الى ذينك القسمين انه عبر المصلى عنها بالضرورة وبغير ضرورة

حيث قال وهي اي المعونة اما ضرورة اي تدعو الضرورة اليها
 في ايقاع الفعل ويسمى في الاصول ممكنة او غير ضرورة اي لا تدعو
 الضرورة اليها لا مكان الفعل دونه ويسمى في الاصول متيسرة ثم نفس
 الضرورة المرادفة للممكنة فقال والضرورة ما لا يتأتى الفعل دونه
 والمراد تحصيل ما لا يتأتى الفعل دونه لان المعونة قائمة بالمعنى وما
 لا يتأتى الفعل الا غير قائمة بل بعضها قائمة بالمستعين كما لا يقتضيه
 التصور وبعضه بغيرها ويدل على ان المراد ذلك التعبير غير
 الضرورة تحصيل ما يتيسر فعدم التفرج بقيد التحصيل في تفسير
 الضرورة للتبعية على ان الضرورة من جانب المستعين لا المعين ثم
 المراد تحصيل ما لا يتأتى تحصيل المعين للمستعين ما يتأتى صدور
 الفعل منه دونه بمعنى انه لو لاه لا يمنع ذلك منه فقول كما قد اراد الفاعل
 اي كونه مقتضيا وكامل القدرة على الفعل فيمثل ما لا يتأتى الفعل
 دونه وكذا التبعة الباقية فيمثل ما لا للمعونة التي هي تحصيلها واجبا
 ما عرفت انها قائمة بالمعنى لا يقع تحصيلها ما لا يقوم به فلا حاجة الى يقال
 اما ان يقدّر المضاف اي اعطاء القدرة والتصوير والحصول او
 يراد المبادى اي الاقدار والتصوير والتحصيل وقوله وتصوره
 اما مضاف الى الفاعل اي تصور الفاعل او مضاف الى المفعول
 تصور الفعل الذي يريد الفاعل ان يفعل والمراد تصور على وجه
 جزئي لان التصور الكلي لا يستواء نسبة الى جميع الجزئيات لا ينعش
 منه تنوع جزئي الى الفعل الجزئي ثم ان التصور الجزئي فلا ينفك
 عن ملاحظة وصف الملازمة او المانعة فيؤدي الى ان يتصور من حيث
 انه ملازم او منافر فيندرج فيه التقدير بالغاية وهو ايضا من جهة ما
 لا يتأتى الفعل دونه كونه من سادى الافعال الاختيارية على ما
 تقرر في محله وحصوله انه وسادة يتمثل اي تلك الآلة فيها اي في تلك
 المادة قال الراغب المعونة على القول المجمل اربعة بنسبة صحيحة وهي
 للفاعل وتصوره للفعل وتأتى المادة له والآلة التي يعمل بها وتصوره
 ذلك في الكتاب فهو يحتاج الى بنسبة وهو العفو الى تصور لها و
 هو المعرفة والى الآلة كالدواة والقلم والى مادة بوجد الفعل
 فيها وهو الكافذ انتهى ثم ان نقل عن المصنف هنا حاشية وهي قوله فان
 الفعل الموقوف عليها لا يتأتى بدونها يريد ان تمثيل ما لا يتم الفعل بدونه
 بجعل المأذنة والآلة باعتبار ان مطلق الفعل اي جهة المأخذة

لا بشرط يتم فلا بد ان هذا ليس بضرورة في مطلق الفعل وانما هو في
 فعل يكون في مادة ثم ان ما لا يتأتى الفعل دونه لا ينحصر في الامور الارضية
 المذكورة لان الشوق والارادة وحركة الفضلات وارتفاع المانع ما لا يتأتى
 الفعل دونه قال في التجريد والفعل من ينقل الى تصور جزئي لتجريد
 الفعل وشوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع هذا الفعل وكانت
 لا شارة الى هذا اورد المصنف كالشبهة وقوله وعند استجوابها اي
 استجواب هذه الامور التي لا يتأتى الفعل بدونها يوصف الرجل اي
 الانسان البالغ ذكرا كان او انثى ليشمل المرأة الا انه اعتبر بالرجل لا بناء
 بالامتناع التي يعتبر عنها المتكلمون بسلامة الآلات والاسباب وقوله
 ان التكليف يعتمد هذه الاستطاعة لا الاستطاعة بمعنى القدرة المحضة
 بل على ما يربط التأثير فانها مع الفعل عند السنة لا قبل كما ذهب اليه المعتزلة
 ويصح اي شرها ان يتكلف الرجل بالفعل اي بايقاعه واحداه وتفيد
 الصحة بقولنا شرها اندفع ما يقال ان يتكلف العاجز جانبا عند الاشاعرة
 لان ذلك وان جاز عندهم عقلا لكنه غير واقع في الشرع ويمكن حمل
 الصحة على الامكان الوقوعي بجعلها بمعنى سلب الامتناع الشامل للوقوع
 فيدفع ذلك ايضا من غير احتياج الى اعتبار قيد زائد وقد يندفع
 ذلك بجعل قوله بالفعل مقابلا للقوة حتى يكون القضية فعلية ويرجع
 المعنى الى انه عند ذلك يقع التكليف بالفعل والتكليف العاجز وان جاز
 عندهم كونه يقع بالفعل لم يفسر بغير الضرورية المرادفة للميسرة مفسرها ما هو
 المراد فقال وغير الضرورية اي هذا القسم من المعونة تحصيل ما يتيسر
 بالفعل ويسهل اي تحصيل المعين للمستعين شيئا يتوقف صدور الفعل
 عن المستعين بيسر وسهولة عليه وان لم يتوقف صدوره اصل الفعل
 عنه عليه وقوله كالراجلة في السفر القا در على المعنى مثال لا يتيسر بالفعل
 لا تحصيل فانه يمكن مشيه بدون الراجلة لكنه بيسر وسهولة فان قلت
 جعل الاصوليون الزاد والرحلة في سفر الحج من قبيل القدرة المحضة و
 المصنف جعلها من قبيل القدرة المختصة قلت السفر المذكور من غير حج
 غالبا لا يتأتى بدون الزاد والراجلة فهو ما هو ذا بذلك القيد لا يمكن
 بدون الراجلة واما في نفسه فالرحلة شرط يسره لا امكانه والى ما ذكرنا
 اشار صاحب التوضيح حيث قال بعد ما قيد بقوله من غير حج غالبا
 واما قيدنا لانهم جعلوا الزاد والراجلة في الحج من قبيل القدرة المحضة
 انتهى وقوله او يقرب الفاعل الى الفعل ويحتمل عليه عطف على

قوله يستبرأ الفعل أي تحصيل المعين للمعتين الأمر المقرب له إلى الفعل
 والمعتين له عليه مثل بيان نفع الفعل والوعد عليه وبيان ضرر الترك
 والوعيد على الترك وتخلق رجاء التوابع على فعل الطاعة فإنه يرغب
 عليه وتخلق الخوف من العقاب على فعل المعصية فإنه يحث على الكف
 عنها وهذا القسم الغير الفورية من المعونة لا يتوقف عليه صحة
 التكليف أراد بها الصحة العقلية والآ فالصحة الشرعية ببعض التكليف
 يتوقف عليها كالكثير الواجبات **قوله** والمراد يعني أن المستعان فيه
 وأن لم يكن لفظه كلفه مراد معنى إذ ليس يستعين بمنزل الأئمة إذ
 معنى أن يقال بفعل طلب الاعانة وتوجده فالمستعان فيه محذوف
 أما للتعميم مع الاختصاص رعى أن يكون المراد طلب المعونة في المهمات
 كلها كما هو المهوم من إطلاق الاستعانة وعدم التخصيص ببعض
 وكونه مطابقا لنفس الأمر لا يقتصر جميع المهمات إلى توفيق الله وإعانة
 والآلة المروى عن ابن عباس رضي الله عنهما فكانه مرجع المعنى هذا لا يقال
 حيث قومه وأما الجرد الاختصاص وإليه أشار بقوله أو يكون المراد طلب
 المعونة في أداء العبادات لا فتران الاستعانة بالعبادة وفقط اقتدارها
 على الاعانة لكونها على خلاف هو النفس الامارة وبرج صاحب الكف
 هذا احتمال بتلايم الكلام وفتره قدس من يتبين سبب جملة وانتظام بعضها
 مع بعض حيث دل إيتاكت نستعين على طلب الاعانة على العبادة
 فصلا أحدنا بيانا للاعانة المطلوب فانتظمت الجمل الثلاث انتظاما
 تاما لمزيد ارتباط بينها وإذا جعلت الاستعانة عامة لم يكن أحدنا
 بيانا للمعونة المطلوب ولا المعونة مخصوصة بالعبادة فلم يكن الاتصال
 بين الجمل تلك المثابة انتهى وسيجي كلام يتفق بهذا المقام **و** والعصر المستعان
 أي هذا المتكلم مع الغير المستعان في الفعلين أعني فعند ونستعين و
 غرضه بيان وجه صيغة الجمع مع أنها إنما تستعمل إيتا في الجمع حقيقة ولا
 مجال له هنا لكون القاري تخلصا واحدا وإيتا لا تخلص وهي تنافي
 مقام العبادة التي هي نهاية الخضوع والتذلل وحاصل بيانه أن المراد
 الجمع لا العظمة وإن ضمر مخي المستعان في فعند ونستعين للقاري ومن
 مع من الحفظ الظاهر أن المراد بالحفظ الملازمة التي تضاف للمعونة
 فإن عليهم لحاظين وقيل المراد القراء الحافظين وأقول لو أراد ذلك
 لكان الظاهر أن يقال ومن مع من القراء إذ لا دخل لكونهم حفاظا
 في ما نحن فيه وأيضا فلا يوجد مع القاري القراء الحافظين فإن ذلك

بما إذا صلى مع الجماعة ويكون فيهم القراء الحافظ فحينئذ يدخل في قوله
 وحاضري الجماعة وأما إذا صلى منفردا مع جماعة ليس فيهم قراء حفاظ
 فلا والمقنا درس العبارة حيث لم يقل للقاري وللحفظ بل قال من
 الحفظ أن لا يكونوا منغلين عنه بحال فإن كان القاري في الخارج
 الصلوة أو في الصلوة منفردا فلا وللحفظ فقط وإن كان فيها الجماعة
 فلها وحاضري الجماعة أوله وسائر الموحدين سواء كان في خارج الصلوة
 أو فيها منفردا أو مع الجماعة قبل الأقرب أن يجعل المستعان بجميع العقلاء
 موحدين أو مشركين لأن المشرك أيضا يعبد الله ويستعينه إلا أنه لم
 يعرف حق المعرفة وح يكون أقرب اتصالا بقوله أهذا الصراط المستقيم
 لأنه ما وجد شركاءه في العبادة والاستعانة على فهمين طلب الاختراط
 في طريق فهمهم والنجاة عما ابتلي به البعض الآخر وترد ذلك بان المهوم
 من قوله أهذا الصراط المستقيم طلب الهداية له ولشركاءه في العبادة
 والاستعانة ولهذا فتح جملة بيانا للمعونة المطلوب فكيف يفهم منه
 طلب النجاة عما ابتلي به بعض شركائه انتهى أقول بل المهوم من طلب
 الهداية لكل بل بان نخص طوافي سلكك ببعض الحق ونحو أعما ابتلي به
 الآخر ثم يرد على ذلك القائل أن المحص لا يستقيم بالنسبة إلى
 المشرك ولما كان ما ذكره مستحكما لا يرد صفة الجمع أراد أن يثير إلى
 ما يرجح فقال على سبيل الاستيناف بترك الواو أدرج في قوله
 نعبد عبدا وهم في نصا عطف أي أشاء عبدا وهم ممن معه من الملائكة
 والجماعة وسائر الموحدين وخلق في قوله نستعين حاجته حاجتهم لعلها
 تقبل **ج** إذا كان عبادة تقبل ببركتها أي بركة عباده وهم فهذا نظر إلى قوله
 أدرج وجواب أن يجاب إليها أي حاجته بركة خلق حاجته حاجتهم و
 هذا نظر إلى قوله خلق حاجته ففي الكلام لفت ونشر مرتب ووجه ذلك
 الرجاء أن في جميع سن تقبل عبادة وتحتاج حاجته كالملائكة والانبيا
 والأولياء والصالحين في باب القبول والاعانة مفتوح لهم فيقبل منها
 إذ لا يبق بالكرم التام تميز البعض الناقص وبردة ولهذا إلى قصد
 القبول والاعانة بركة الأندراج والخلق بشرع الجماعة في الصلوة حيث
 قال الله عز وجل وأركعوا مع الرাকعين أي صلوا مع الجماعة وقال عليه السلام
 صلوة الجماعة تفضل على الفرد سبع وعشرين إذا العبادة الحقيقية ما
 يكون ناشيا عن معرفة مقام العبودية والاعتزاز بالعبادة والتفكير
 بتكامل ذلك ألا إذا استغرق في ملاحظة جلال الله وحضرة وغاب

عما سواه وهو له هذه المرتبة في كل احد ما لا يكاد يتحقق وفي واحد بعد
واحد لا يكاد يدوم بل يكون كبر في مخاطب واما الحاجة فيرجى ان يكون فهم من
يكون شاء هذا ولو واحد اعلى ان يجوز ان يتوجه في الجملة واحد منهم في زمان
واخر في زمان آخر وهكذا الى ان يستوعب مجموع الالهة وجميع اجزاء
زمان الجارية فيحصل التوجه الكلي المستمر في المجموع من حيث هو مجموع فيكون
اقرب الى الاجابة ولما كان من حق المقول ان يكون متوخلا عن العامل سيما
اذا كان فضله ولم يؤخر عنها بل قدم اشار الى وجهه فقال وقد علم المقول
وهو اياك في الموضوعين مع انه قد كان التأخير لوجوده فتمت اربعة
منها تشمل تقديم اياك على تعبد وعلى استعانة خاسرها في الذي يشهد
اليه بقوله والنبية الخ يخص تقديم اياك على تعبد فلا تكن من الغافلين
الاول ما اشار اليه بقوله للتعظيم فان العظيم لا يثق بالتقديم فهو اعتبار
يناسب التعظيم فيقصد به في مقام يتيق به والثاني ما اشار اليه بقوله
والاهتمام به بالجر عطف على التعظيم والمراد بهذا الاهتمام اما الاهتمام
الذاتي فان الختم الحقيقي المحفوظ بالصفات الكاملة المحيطة له ثمرة مستحقا
للمخاطب بآية الذات وتوجه اليه بالتقصد والاهتمام العرضي يجب
اعتناء التكلم بكونه نصيب عين المؤمنين عند الشروع في امر ذي بال
والوجه الثالث اشار اليه بقوله والدلالة على المحر بالجر ايضا عطف
على قول التعظيم والاهتمام فغير في المعطوف أسلوب المعطوف عليه اذ لم
يقبل هناك لانه على التعظيم والاهتمام بل قاله للتعظيم والاهتمام و
ههنا لم يقل والمحر على قياسها بل زاد قيد الدلالة لان تقديم ما حقه التأخير
لا يوجب المحر والاختصاص في نفس الامر غاية الامر ان التخصيص لازم
له لزوما جزئيا اكثر يا فهو اشارة التخصيص ودال عليه دلالة طينة فيقصد
في مقام الخطاب قال صاحب التخصيص التخصيص لازم لتقديم غالبا
وقال السارح قوله غالبا اشارة الى ان التقديم قد لا يكون للتخصيص
بل لجرد الاهتمام او البرزك او الاستعداد او موافقة كلام السامع او
ضرورة الشئ او رعاية الجمع والفاصلة او ما اشبه ذلك فان قلت
فلم يكن التقديم موجبا للاهتمام والتعظيم ايضا لانها كما عرفت في المواضع
المذكورة فلا بد من زيادة الدلالة فيها ايضا قلت التقديم لا يترك عنها
قال صاحب التخصيص ويفيد التقديم في الجمع اهتماما بالمقدم ومن
المعلوم ان التعظيم لا يترك عن الاهتمام ففي زيادة الدلالة اشارة الى
ان حال التقديم بالنسبة الى الاهتمام نحن والتعظيم هو انه علة لها

وبالنسبة

وبالنسبة الى المحرارة دال عليه فيمكن تخلف عنه وفيها ايضا اشارة الى
دفع ما اورد به ابن الاثير على صاحب الكشاف حيث صرح بان التقديم
في اياك بقيد واما ان نستعين لمراعاة حسن النظم للاختصاص
على ما ذكره الزمخشري ووجه الدفع انا لا ندعي ان التقديم للاختصاص
وعلة لم يل المدحوة دال عليه واما ما ذكره فيجوز ان يقصد الدعوة
المقام وهذا ظهر وهو المدحول ايضا عن عبارة الكشاف حيث قال
والقديم لتقصد الاختصاص ثم ابد ما ذكره من الدلالة على المحر
بما ذكره رئيس المفسرين في معنى الآية فقال وكذلك المذكورين دلالة
التقديم على المحر قال ابن عباس معناه اي معنى اياك تعبد و
اياك نستعين لتعبدك ولا تعبد غيرك وهذا معنى خفي
لان حقيقة المحر مركبة من ايجاب للمقصود عليه وتثني عما عداه و
لا مستشها وبما قاله ابن عباس يسقط ما ذكره ابن الحاجب في
في شرح المفضل حيث قال قوله الله احد على طريقة اياك تعبد بقديا
لاهم وما ينقل انه للمحر دال عليه والعكس فيه بطلان الله فاعند
ضعيف لانه قد جاء فاعبد الله انتهى وجه السقوط انه كفي دليلا
على المحر قوله ابن عباس لانه رئيس المفسرين ومن اهل الثنا
وعارف باللغة وخواص التراكيب فلولا دلالة التقديم على
المحر لما فسر به ذلك على انه ليس المدعي انه للمحر وعلة لم يل
المدعي انه يدل على المحر وقد عرفت الفرق بينهما قبل يجوز ان يكون
ما قال ابن عباس متينا على دلالة الخطاب على الاوصاف
المستلزم ثني العبادة عن غير الخطاب فلا يدل على ان المحر
مستفاد من التقديم واجيب بان مثل هذه الدلالة غير مستفدة
اليها عندهم سيما في باب المحر والوجه الرابع ما اشار اليه بقوله و
تقديم ما هو مقدم في الوجه وعلى الكل فهو ايضا مجرور معطوف على
قوله للتعظيم يعني ان من وجوده تقديم المفعول انه تعالى مقدم
على الكل في الوجود فهو مقدم علينا وعلى عبادتنا ذاتا وزيانا
فقدّم في السقوط ايضا ليكون الوجود اللطفي على وفق الوجود
في نفس الامر فيكون تقديمنا آية تقديمنا لاهقه التقديم فهو غاية
متأخر فيقصد بالتقديم حصولها كسائر الوجوه المذكورة لا علة
حاصلة عليه متقدم وجوده فلا يرد عليه ما يقال ان علة التقديم
ليست تقديم ما هو مقدم في الوجود بل علة انها مقدم ما هو مقدم

في الوجود فاما ان يجعل التقديم مصدر مبنيا للمفعول اي كونه متقدما
او جعل مصدر تقدم الازم بمعنى تقدم انتهى وخافس وجه التقديم
هو ما اشار اليه بقوله والنبي اي ويحصل النبي بذلك التقديم على ان
العابد من حيث انه عابد ينبغي ان يكون عبادته في اعلى درجات
العبادات فان للعبادة ثلث درجات ادناها ان يعبد الله رغبة
في ثواب ودرجة من عقابه فهو يجري مجرى اجير يعمل عملا لا خذاه
عملا واوسطها ان يعبد الله كونه مستحقا للعبادة وقولا لتكاليفه
واعلاها ما اشار اليه بقوله ان يكون نظره الى المعبود او لا وبالذات
ومنه الى العبادة ثانيا وبالعرض لا من حيث انها عبادة صدرت
عنه وبكونه له بل من حيث انها نسبة شريفة اليه اي مشتقة على
نسبة شريفة اليه والافعال العبادة فعل مخصوص بخلوقة له تعالى لا
نسبة فلكون تلك النسبة هي المقصود من العبادة حملت عليها بالذات
ووجه ذلك النبي ان التقديم يدل على ان المقدم هو المقصود
بالذات وغيره تابع ووجه المقصود فدل ذلك على ان مطمح نظر العابد
القائل اياك بقصد تقديم اياك على بقصد هو المعبود الدال عليه اياك
لا العبادة الدال عليها فبعد بل انما لو خلت العبادة تبعاعا على انها
نسبة شريفة اليه بالمعنى المذكور على ما بقصد جعل اياك مقنول بقصد
ووصله اي رابطة أكيدة بينه وبين الحق كان العابد يصل به الى
المعبود وفي هذه الدرجة العليا من العبادة بصير العابد عارفا
ولذا قال العارف مع انه كان الظاهر ان يقول فان العبادة فالمراد
ان العابد الذي يريد ان يصير عارفا ينبغي ان يكون عبادته على الوصف
المذكور حتى يصير عارفا لان العارف انما يحق اي ثبت وصوله الى الحق
اذا استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى
عن نفسه وهو البحث انه لا يلاحظ نفسه ولا حاله من احواله الا
من حيث انها اي تلك الملاحظة المتعلقة بنفسه او بحال من احواله
ملاحظة له تعالى ومشيئة له تعالى من حيث انها مرآة لملاحظة و
مقصود المصطفى بيان ان المراد بوصول العارف الى الحق هو
الا استغرق في ملاحظة بحيث يفتى من جميع ما عدا الحق حتى عن
نفسه وعن احواله نفسه لا الوصول الجسماني او الروحاني كما زعم
الجلولية والاختاوية والنصارى في حق عيسى عدم والنسبة في حق
على نص واصل هذا الكلام ذكره الشيخ في مقامات العارفين من

كتاب الاشارات فلنصفه فائدة جلية تنقله وعند ذلك ينكشف ما ذكره
المصطفى الكشاف فاعلم انه قال واما عبادة العارف فان لاحظ
العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده ولا يريد شيئا
غيره الا لاجله ولا يورث شيئا على العرفان الا الحق فيخلق الحق
فقط وان لاحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر
فباستمرار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فيعبده لانه مستحق
للعبادة ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فيعبده لانها نسبة
شريفة اليه لا الرغبة في الثواب او لرغبة من العقاب كاللزام
غير العارف كيف ولو كانت الرغبة والرغبة المذكورتان
غائبتين لعبادة العارف لزم ان يكون الثواب المرغوب او
العقاب المرغوب هو الداعي الى عبادة الحق وفيها مطلقا علة
الحق ويكون الحق غير الغاية بل يكون واسطة الى نيل الثواب او
العقاب من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو
المعبود بالذات لا الحق فمن تزايد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في
الثواب او رغبة من العقاب فيستحق ان يرجم عليه لانه لم ينظم
لذاته البهجة وانما معارفة مع الذات الناقصة فهو محتون اليها
غافل عما وارها وما مثله بالقياس الى العارفين الاكمل الصبيان
بالقياس الى ارباب التجارب فانهم لا يغفلوا عن طبقات يحرس
عليها الباقون وانتمرت بهم المباشرة على طبقات التي صاروا
انجبون من اهل الجدة اذا اعدوا عنها كاربين لها عاكفين على
غيرها كذلك من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية كالاعمى الذي
يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يلمسه سواء كان ما يعلق يده مطلوب به
او لا فزيد غير العارف رغبة من كره لانه مع كونه في صورة الرضا واخرى
الحقن بالطبع على الذات الحسية الناقصة فانه انما تركها ليتأمل
اضعافها وانما يعبد الله وبطبيعته لتجوز في الآخرة شبيعة منها فيبعث الى
مطعم منى وشرب حتى وشكح بين فلا يرفع يده في اولاه واخره الا
الى فبغية ولفظة ودية واما العارف المستبصر بهداه القدس
في طرق الاشارة فتعرف الله الحق وولي وجهه خوارقها على
هذا النقص الا هو دعي رشده الى ضده وان كان هذا النقص
المرحوم نبال ما يبرهوه ويطلبه بكه من اللغات الحسية جسمانية
الانبياء عليهم السلام انتهى وبذلك انكشف ان للعبادة مراتب وان

ما ذكره المصنف اعلاه كما ذكرنا سابقا وكذلك اي ولاجل ان
 ان العبادة ينبغي ان يكون نظره الى المعبود او لا الخ فضل على بنا
المفعول والقيام مقام فاعده قوله ما على الله اي كتاب الكريم عن
حبيب بن محمد صلى الله عليه وسلم حين قال اي الله تعالى الحبيب
لان قوله حين قال ظرف لفعله حكى والحكاية لم تقع حين صدور القول
المذكور من الحبيب يعني قال الله تعالى حاكيا قول حبيب خطابه للنصيرين
لا تخزن ان الله متقنا وقوله على ما حكمه متعلق بقوله فضل الحكى
عن حبيب على ما حكمه عن كليم موسى عليه السلام حيث قال الله تعالى
حاكيا لقول موسى ربنا لقومه لما خافوا من الفراغة فقالوا اننا لم نذكر كون
كلام ان موسى ربنا بهديس ووجه التفصيل ان في قول الحبيب تقدم خط
ذات الله تعالى والتوجه اليه او لا والى نفسه ثانيا وفي قوله الكليم
الامر بالعكس قوله وكره المصنف يعني كان الظاهر ان يقال اياك
تفيد وتستعين بمطقتين تفيد على تعبد من غير ان يكرر لفظ المذكر
في الموضعين فلا بد للتكرار من فائدة وهي انه للتفويض على انه المستعان
بلا غير اي ليكون حملا لاستعانة به منصوبا عن محتمل او لو لم يكرر
لاحتل ان يتعلق الحمد المستعان من تقديم اياك بالجمع لا بلفظ واحد
فالتكرار صار حملا لكل من العبادة والاستعانة منصوبا عليه ولما
كان مقتضى الظاهر تأخير العبادة عن الاستعانة لان العبادة
لا يستلزم دون الاعانة اشار الى وجه تقديمها فقال وقد تمت
العبادة على الاستعانة مع كونه خلافا ما يقتضيه الظاهر ليتوافق
رؤس الآي وقد سبق تحقيقه وقوله ويعلم الظاهر انه منصوب
عطف على يتوافق ووجه ثان لتقديم العبادة اي ويعلم منه
اي من تقديم العبادة على طلب الاعانة ان تقديم الوسيلة التي
هي منها العبادة والخضوع على طلب الحاجة التي هي منها
الاعانة ادعى للاجادة ووجه كون ما ذكره معلوما من التقديم
هو ان الذكر لما وجب ان يكون على وفق الوجود فاذا ذكر
شيء مقدما على شيء يعلم منه انه يجب ان يقدم عليه في الوجه
ايضا مما اذا كان المقدم وسيلة كما فيها نحن فيه وفي الكنف
اقتصر على هذا الوجه ولم يذكر توافق الآي الا انه قد سبق فيه
من الاعتزال وسببنا حيث قال قدمت العبادة على الاستعانة
تقديم الوسيلة قبل الحاجة ليستوجبوا الاجاب فاشار الى

الى قاعدة الوجوب على الله والمصنف اصله حيث قال ادعى للاجادة
 او مثل هذا مما يوجب الوجوب على الله قبل القول بكون العبادة
 وسيلة للاستعانة كما هو على تقدير ان يراد الاستعانة في المهمات
 غير العبادة وعلى ما اختار قدس سره اذ لو اراد الاستعانة في
 اداء العبادة لكانت الاستعانة وسيلة للعبادة لا عكس فتعديها
 ح لكونها مقصودة واما اذا اراد الاستعانة في جميع المهمات
 فالقديم بالنسبة الى بعض افراد الاعانة لكونها وسيلة والنسبة الى
 بعضها لكونها مقصودة اقول وسيلة الشئ ما يتوقف عليه ذلك الشئ
 فالاستعانة ليست وسيلة للعبادة على شئ من التقادير لان معنى
 الاستعانة طلب المعونة والعبادة انما يتوقف على نفس المعونة
 لا على طلبها فنفس المعونة وان كانت وسيلة للعبادة ومقدمة
 عليها لكن طلبها متأخر عنها ويتوقف عليها لانها مخصصة للمناسبة المخصصة
 للطلب فالعبادة وسيلة لطلب المعونة ونفس المعونة وسيلة
 لها لا يقال نفس المعونة تتوقف على طلبها فتأخر طلبها عن العبادة
 يستلزم تأخرها ايضا عنها لانا نقول نفس المعونة تحصل بدون
 الطلب لكن اذا طلبت لا بد من العبادة ليحصل المناسبة بين الطلب
 المستفيض والمطلوب منه المفروض واليه اشار بقوله تعالى وما
 وعاء الكافرين الا في ضلال مع انه قيل لا ينبغي انك من المنظرين
 في جواب انظر في وبها فترها يتدفع ما يقال ان قوله ويعلم مرفوع على انه
 كلام متأنف سبق لا فائدة ان في هذا التقديم اشعار بان تقدم
 الوسيلة المطلقة على الطلب ادعى للاجادة المطلوب مع قطع النظر
 عن هذا المقام وليس منصوب عطفا على يتوافق حتى يكون علة اخرى
 للتقديم لان الوسيلة التي ذكرت وهي العبادة لا يستلزم دون
 الاعانة فكيف يقدم عليها ولانها ينبغي ان لا يكون وسيلة الى حاجة
 وبنوة او اخروية ووجه الاندفاع هو ان العبادة وان لم يميز
 بدون الاعانة الا انها لم يقدم على الاعانة حتى يقال فكيف يقدم
 عليها بل انما قدمت على ما هي وسيلة لها اعني طلب نفسها بوسيلة
 الى طلب المعونة الاعانة واما قوله ولانها ينبغي ان لا يكون وسيلة الى
 حاجة اصلا فقول انها ينبغي ان لا تتخذ وسيلة الى شئ لان لا تكون
 في نفسه وسيلة الى شئ فالعبادة في نفسها وسيلة الى طلب المعونة
 الا ان الايق بحال العابد ان لا يتخذ عبادة وسيلة الى شئ بان

بان يفعلها لكونها وسيله اليه بل لابد ان يفعلها لكونها شئ شريفة اليه
 تعالى على ما سبق بحقيقة وجه آخر ذكره الامام الرازي في
 التفسير الكبير ونسبة المص الى نفسه بقوله واقل هو انما من قبيل
 التوارد وانما اشارة الى انه المختار وعندنا مقال لما نسب المتكلم
 اولا للعبادة الى نفسه بقوله اياك نعبد او هم ذلك الانساب بوجوب
 تقديم الجحيم على الهمة اي سرورا وافخارا واعتداد اسم
 اي من المتكلم بما يصدر عنه من العبادة فعقبه بقوله واياك نستعين
 ليدل اي التعقيب او قوله واياك نستعين على ان العبادة
 ايضا كسائر الاعمال بما لا تتم ولا تنبت بالتأين اي تكيل لاي
 للعباد الا بهمة من تعالى وتوفق اي جعل اسبابها مساعدة
 ولا يخفى ان الظاهر ان هذا وجه ثالث لتقديم العبادة على
 الاستعانة لكنه غير صحيح فان الوجه المذكور انما نشأ من تقديم العبادة
 ف يرجع المعنى الى انه قدمت العبادة لانه او هم تقديمها بوجوب
 بالاستعانة وهذا كلام غير منتظم فهو في الحقيقة علة لتعقيب العبادة
 بالاستعانة ويؤيده انه اورد الامام الرازي في جواب قوله
 ولما قيل ان يقول الاستعانة على العمل انما نحن قبل الشروع في
 العمل وجهنا ذكر في اياك نقدم ذكره عقبه واياك نستعين
 فما الحكم في انتم اي فما الحكم في ذكره عقبه في منتظم هذا الجواب معه
 عن الاضطراب فالصواب ان المراد المص تعريف على من يقصد بيان
 وجه تقديم العبادة على الاستعانة كصاحب الكشاف باذنا
 يحتاج الى ذلك لو كان كل منهما مذكورا اقصد او بالذات وليس
 كذلك فان الذي استنبه اجزاء الصفات العظام عليه تعالى هو
 هم العبادة في تعالى ثم صار هذا الوجه منشأ للوجه المذكور
 فذكر الاستعانة لدفع الوجه النامي من ذكر العبادة ذكرها
 عقب العبادة لا محالة وهذا كونه تصرفا من المص صدره بقوله
 واقل اي اقول لا تقديم ههنا حتى يتبين وجهه بل الحقيقة ههنا هو
 التعقيب لدفع ما اوهم الا ذلك هذا ما قصدته والله اعلم بالصواب
 وكيل وجه التقديم او وجه التعقيب ان الثاني من نتم الاول
 وقيل اذا الاول الحال والمعنى بتقديم حال كوننا مستعنيين به
 وانما مراد لان المضارع المنبذ اذا وقع حالا يكتفى فيها بالضمير والواو
 فيه ضمير وجعل جملة اسمية بتقديم المبتدأ كما فعلوا في ثمت واصك

وجهه ان كتاب خلاف الاصل بلا ضرورة واعينه على انه يزم ايضا تعبد
 بتخصيص العبادة في تعالى بتخصيص الاستعانة به وهذا كما ترى و
 قرئ بكسر النون فيما قيل بهذا قراءة زيد بن علي وقيل نسب في
 القاموس القراءة في تعبد الى زيد وفي نستعين الى جماعة منهم الامش
 وخص في الكشاف هذه القراءة بنسبتين ونسبها الى ابن جنيب
 وهي اي قراءة الكسر لغة بني نعيم ونسبها ابو حيان الى قيس واسد
 وريج ونيهم فانهم اي بني نعيم يكسرون حروف المضارعة سوى الباء
 بالفتح ثبته فان الكسرة لا تستقل لها على الباء لا يكسرونها وكسروا سوى
 الباء ايضا مشروط بما اذا لم ينظم ما بعدها اي اذا لم يكن ما بعد
 تلك الحروف مفتوحة سواء كانت مفتوحة او مكسورة او ساكنة وانما اشتراط
 ذلك لاستغناء المخرج من الكسرة الى الضمة واعلم انه ليس المراد
 بما بعد حروف المضارعة فاء الكلمة على ما هو المتبادر لان فاء المضارع
 لا يكون الا ساكنة واما نحو يقدم ويسع ويخاف فهو ايضا ساكنة الفاء
 في الاصل فغلت حركة العين اليها لاجل الاعلال بل المراد بعين
 الكلمة ولهذا جعل الصرفيون همزة الوصل في الامر مضومة فيها
 اذا كانت عين المضارع مفتومة مثل اكتب وانضم مع ان الاصل
 في الهمزة الوصل ان يكون مكسورة وعلكو ابا استغنى المخرج
 من الكسرة الى الضمة وعلى هذا لا يجوز الكسر في تعبد لان نظام
 العين فيه وكانه لهذا افتقر صاحب الكشاف في هذه القراءة
 على نستعين والمهزوم من كلام ابن عطية ايضا انه لا يجوز الكسر في
 تعبد حيث قال واما الكسر في كل فعل من فاعل فيه زوائد وفيما ياتي
 من الثاني على فعل يفعل نحو علم وشرب وفي مثل العين نحو خال
 فانهم يقولون بخال **قوله** بيان للمعونة يريد بيان وجه فصل قوله تعالى
 اهدنا الصراط المستقيم الاية عما سبق وترك العطف بينها وبين
 بوجهين الاول انه مرتبط بقوله نستعين لانه بيان للمعونة اي هذه
 استغنا فية جوابا لسؤال اقتضت الجملة الاولى كما اشار اليه بقوله
 فكان قال كيف اهديكم يعني للمعونة انما هي شئ ويقع على وجه
 مختلف وكيفيات متنوعة فما الذي تطلبونه فقالوا اهدنا اي
 المعونة التي نطلبها منك هي الهداية الى الصراط المستقيم بان يجعل
 جميع ما اتنا عبادة او غيرها واقعة على وجه الصواب فوجه
 الفصل عما قد على هذا الوجه هو كونها كالمنصبة بالجملة الاولى بل

كمال الاتصال من جهة كونها بياناً لاتحادها مع الوجه الثاني انه ليس
 مرتبط بما قبله لان ما قبله اخبار عن حصر طلب المعونة فيه تعالى و
 هذا انشاء لان طلب ما هو المطلوب الاعلى والمقصود الاقصى على كل
 حال وانه اشار بقوله او افراد ما هو المقصود الاعظم لها واحد
 في كل حال فهو مطلق على قوله بيان للمعونة واسارة الى وجه آخر ترك
 العطف وهو كمال الاتصال لا اختلافهم احتراوا انشاء فيما ليس له صل
 من الاعراب ثم شرع في تحقيق معنى الهداية فقال والهداية وهي في اللغة
 الارشاد وفي الاصطلاح دلالة اي مطلق الدلالة سواء كانت موصلة
 او لا وقبل ارادها الدلالة الموصلة الى اليقينية على ما نقله في تفسير
 قوله تعالى هدى الله للناس في صوره البقرة فكانت لم تذكر ههنا الكفاية عنه
 بقوله بلفظ فان اللطف انما هو في الاصل الى البغية لا في مجرد
 ارادة الطريق لكنه خلاف ما اراد فضاء وقد يقال نظر الى ظاهر
 الاطلاق انه يشمل على المعنيين المشهورين اعني الدلالة على ما يوصل
 والدلالة الموصلة الى اليقينية لكن لا يلزم ما ذكره في سورة البقرة بل يكون
 مقرباً للتقدير المشترك بين المعنيين لكنه انشبه بالتفصيل الآتي من تنوعها
 الى انواع كثيرة فان اكثرها من قبيل ارادة الطريق كما سيظهر ثم ان
 اللطف الرفق والاحسان لغة واصطلاحاً فنعدينا خلق القدرة على
 الطاعة وعند المعونة الامراة الى الطاعة وبالحجة يدبرج في
 الهداية بواسطة اخذ اللطف في مفهومها اعطاء القدرة المحركة والمشي
 فيصير للمعونة المفسرة بالمعنى الاصولي وقد اشارنا اليه فيما سبق
 ووجدنا بان معنى تفصيله ههنا ما وعدناه ولذلك المذكور من اعتبار
 اللطف في مفهومها بسجل في الخير اي فقط ولا تشمل في الشر
 اصلاً لان الشر ليس الدلالة عليه احساناً ولا فيه طاعة فقال
فاهم وهم الى الطراط الجسيم اشار الى جواب ما يراد على التوفيق
 المذكور من ان الهداية في هذه الآية استعملت في الدلالة الى المقام
 ولا لطف فيه ولا خير واجاب عنه بانه واراد على التكميل اي ليس
 هذا القول على حقيقة بل هو من قبيل استعاره اسم احد الضميرين
 للآخر بتزليل التضاد منزلة التماس بواسطة التكميل كما في قوله تعالى
 فبشرهم بعتاب ايم على صواب قيل ويجوز ما قيل ان هذا القول منه
 تعالى يمكن ان يكون على حقيقة لانهم لا قطعوا بان لا منزل لهم سوى الجحيم
 فلا بد لهم منها فخيرهم ان يعرفوا طريقهم ليسهل عليهم الوصول اليها ويخلصوا

ويخلصوا من تعب الطريق التي لا بد لهم من سلوكها انتهى وذلك لا قطعوا
 بان منزلهم الجحيم التي هي النار الشديدة اللهب فيفقدان طريقها وعدم
 سلوكه او سلوك طريق غير موصول اليها ولو كان معه ثقب كبير يكون من اعم
 المهمات وانه الدرجات لهم فانه كلاف ثقب بالنسبة الى ما يصل اليهم من الجحيم
 انتهى اقول فاعلم بان منزلهم الجحيم وبانه لا بد لهم من سلوك طريقها يستند في قطعهم
 بعدم فقدان طريقها وبعدم سلوك غير موصول اليها فخيرهم في ان يسارعون
 الى معرفة غير ما كثر في الطريق ليكن عنهم الفرع الاكبر ويكون الامم ههنا واحداً
 ومنه اي من لفظ الهداية اخذت الهداية وهي ما تخفف وتجمع على هدايا
 فسميت هداية لدلالها بلطف على بحجة الهدى الهدى اليه ومنه ايضا هو اوى
 الوحش لمقدماتها اي التي تمشي امام الوحش ويتبعها الوحش خلفها فكانت
 تدل ما خلفها على الماء والكلاء ولما اراد يبين ما هو الاصل في استعجال
 هدى هتله توطئة فقال والفعل المشتق منه اي من لفظ الهداية
هدى يقال هدى هداية وهدى اما الفعل المشتق من الهدية فهو
 اهدى يقال اهدى هداية ثم انهم بعد ما انفقوا في ان هدى يتعدى
 الى المفعولين وان تعدية الى المفعول الاول بنفسه لا محالة اختلوا
 في تعدية الى الثاني فذهب بعضهم الى انه يتعدى اليه بنفسه ويحرف
 الجحيم الى والام وان معنى المتعدى بنفسه الدلالة انما هو من المطلوب
 ولهذا يسند الى الله تعالى خاصة كقوله تعالى والذين جاهدوا فينا
 لنهدينهم سبيلاً ومعنى المتعدى يحرف الجحيم الدلالة على ما يوصل الى
 المطلوب اعني ارادة الطريق فيسند الى النبي عليه السلام تارة
 كقوله تعالى وانك تهدي الى صراط مستقيم والى القرآن تارة كقوله
 تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وذهب صاحب الكشاف
 وتبعه المصنف الى ان تعدية اليه يحرف الجحيم وان ما يستعمل متعدياً
 اليه بنفسه معدول عن الاصل وانه بتقدير حرف الجحيم والى هذا اشار
 المصنف بقوله وصل الى الاصل في هدى ان يتعدى اي الى المفعول
 الثاني كما عرفت انه لا يتعدى الى الاول لا بنفسه بالاتفاق باللام الى
 جميعها قوله تعالى قل هي من شركائكم من يهدي الحق قل الله يهدي
 للحق واذا كان الاصل في تعدية الى المفعول الثاني ما ذكره فقول
 مو فيما عدل فيه عن ذلك الاصل وعدى بنفسه كما في قوله تعالى
 اهدنا الصراط معادة اختار في قوله تعالى واختار موسى قوله يهدي
 عدى اختار في الآية بنفسه ان الاصل ان يعدى بمن فالاصل في

هذه الآية اهدى المراد او الى المراد المستقيم فخرج المسمى الى
المفعول بنف اشارة الى قوة الهداية المطلوبة فكان قبل اهدنا هدية
كاملة لا يحتاج الى الواسطة وفي قوله فوعل معاملة اختيار الحاشية
الى انه لا فوق في المعنى بين المسمى بنف وبين المسمى بالحرف لانه قاسم
على اختياره فدل على ان المسمى بنف بمعنى المسمى بالحرف الذي هو الال
في مقدية كما ان معنى اختياره ان كونه متعد يا بنف معنى المسمى بالحرف
اعني من قوله قال قدس سره فيه اشعار بعدم الفرق معنى كنه نقل عنه ان
هداه لنا والى كذا التام ان اذ لم يكن في ذلك فيصير بالهداية اليه وهداه
كذا لمن يكون فيه فتردداد ونفت ولمن لا يكون فيصل انتهى ولما دللنا على
الهداية بالمراد المستقيم المسمى بمراد المستقيم عليهم على نوعها اجمالا باعتبار
تنوع النعم وكثرةها وعدم احصائها اراد ان يفصلها فقال وهذه الله
فيل اي لا يبينان والافني الهداية نوع اخر لبيان الجوانب بهتدى الى جلب
مناضها ودفع مضارها واليه ايشير قوله اعطى كل شئ خلقه ثم هدى
انتهى ومقصود تخصيص المقيم واعتراض عليه بان ان المراد اختصاص كل
واحد من الاجناس بالانسان فظاهر ان ليس كذلك لان افاضته الشارح
الظاهرة ليس مختصا به كما لا يخفى وان اراد اختصاص الجميع فلا حاجة
الى قيد لذلك العرض بل الاولى ان لا يقيد نعم الترتيب في الاجناس
مختص بالانسان كما لا يخفى انتهى اقول ليس في كلام القائل دعوى
الاختصاص ولا يتوقف صحته على تلك الدعوى ايضا فان قوله لان
يتقدم لمتعلق الهداية فاللام صلة لها وليس للاختصاص مقصود افاضة
ان المراد ليس تنوع مطلق لهداية بل المراد الهداية المتعلقة بالانسان
وبيان انواعها واجناس على ما هو مقتضى السباق والسباق نعم يرد
على ذلك القائل انه لا وجه لتخصيص سائر الجوانب بل الهداية نعم كل موجود
حتى النباتات والمعادن على ما ينطلق به قوله تعالى اعطى كل شئ
خلق ثم هدى فان الشر وسباق الموجود فالاولى ان يقال اي
للانسان والاف مطلق الهداية لا يختص في الاجناس المذكورة وبالحمد
المقصود ان هداية الله المتعلقة بالانسان لا مطلق هداية المتعلقة
بجميع المخلوقات سواء كان انسانا او غيره على ما وجه بناء على قوله
ثم هدى لانه باباء المحصر في الاجناس الاربعة المختصة بالانسان ثم ان الجن
الاولى افاضته القوى التي من جملتها القوة العقلية التي لا يوجد في غير الانسان
فيكون اخص من القسم الذي هو الهداية المتعلقة بالانسان تنوع انواعها بحسبها

عدها ثمة انما على الانسان وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها لكنها كثر
انواعها فخص حصرا استقرائيا في اجناس اربعة مترتبة لا عقليا بوجاهة
ان يهدي الله احدا الى الحق بطريق اخر غير الاجناس الاربعة ووجه
الاضط ان الهداية ابعامة او خاتمة والاولى ابعامة النفس وهو الاول
وايضا افاقية وهي ايا يكونية تقرب عن الحق بل ان الحال وهو الثاني
او نزلية باطية بالحق بل ان المقال وهو الثالث وايضا الثانية فهو الرابع
الذي يختص بكل افراد الانسان من الانبياء والا ولياء فليس المراد بترتيب
هذه الاجناس الاربعة مقاصدها في مراتب العوم الى ان تنزل الى العال
كما هو المشهور ولا الترتيب الذاتي والزمانى بينها لان افاضته القوى ليس
مقدما لا ذاتا ولا زمنا على نصب الدلائل بل المراد الترتيب بالنظر الى الانسان
واختداه فان نصب الدلائل وان كان مقدما على افاضته القوى
كس اهداه الانسان بالاستدلال بها متاخر عنه افاضته القوى وكذا
الاخذاء بانزال الكتب وارسال الرسل وبارادة الاشياء كما هي
متاخر عنها افاضته القوى مقدم على الكل بهذا الاعتبار وكذا نصب الدلائل
بالقياس الى الباقيين وانما الثاني في تأخر الرابع عن الكل بهذا الاعتبار
وسبب حقيقة ولما كانت الهداية انما تتعلق بالموجود ويتاخر عن الوجود
كما ينفص عنه قوله عز وجل اعطى كل شئ خلقه ثم هدى لم يجعل افاضته
الوجود من مراتب الهداية مع تقدمها على الكل فقال الاول من تلك
الاجناس الاربعة افاضته القوى اي الهداية بافاضته القوى ويؤيده
ما ذكره في القسم الثالث من قوله الهداية بارسال الرسل الخ لظهور
ان نفس افاضته القوى ليست هداية اي دلالة بلطف بل هي سبب
للهداية فلا يرد انها من مقدمات الهداية وما يتوقف عليه الهداية فلا يرد
ينبغي عده من الهداية ليزيد اشكال طلب الهداية وما قيل في دفعه كون
هذه الاضافة ارشادا او ارادة للطريق ظاهر لا يستتره في دفعه
صحته قولنا ارشاده واره الطريق بافاضته القوى كما يصح اذنه بالطريق
فان نسبة الارشاد والارادة الى الافاضته نسبة التاديب الى القرب
فانه ليس بضرب بل منوله منه على ما هو جواب وكذا الحال في قوله والثاني
نصب الدلائل ثم ليس المراد ههنا بالقوة ما يقابل الفعل ويرادف
الا مكان كما يقال للحرف في الدن انه سكر بالقوة اي يمكن ان يصير سكر
بل ما يكون سببا للتغير في شئ اخر من حيث هو اخر على ما اشار اليه بقوله
التي بها يمكن المراد من الاخذاء الى اقامة معاني المعاشية والحكوية

فان معنى كمن المراد بسببها من الاهداء كونها مبدءا لحصول الاهداء الذي
هو تغير اي كون بعد العدم في الاخر الذي هو الشخص المهدى الذي
هو محل تلك القوة وقوله كالقوة العقلية تمثل القوى المعاصرة لا للافاضة
التي هي فعل الله والمراد بالقوة العقلية القوة التي هي من جنس الفعل
وفرد من افرادها يتاخرها الانسان وقوله والجواس الباطنة التي هي الحس
المشرك والخيال والوهم والحافظ والمخيلة لا يخالف الشرع لانه
لا شك في وجودها وفي انه يحصل عقوب صحتها الا وراك الحسنة بدليل
انه لو اصابنا واحدة منها افاة لا خفى ذلك الفعل كالحراس الظاهرة
وانما يخالف الشرع لو جعلت مؤثرة في تلك الافعال وقاعة لها يتك
الاشار قال في المقاصد اذ جعلنا القوى الحسنة الاكث لا حاس
واوراك الجزئيات والمذكر هو النفس على ما صرح به المتأخرون من
الحكام ارفع النزاع بين الفريقين وشك في الواقع ايضا لكن ادلة اثباتها
ما كانت مبنية على اصولها فلسفية ككون الواحد لا يصدون عنه الا الواحد
وان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لم يتبينها وقد حوا في
ولا يلزم الواجبة على ان المص ذكرها في الطواع وحققها وتبين
سوا منها من الدواع ثم قال والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه
المواضع اختلال الفعل بجلها ثم قال والنفس انما تدرك الجزئيات بواسطة
تلك القوى وقوله والمشار الظاهرة بربها الحواس الخمس الظاهرة
التي هي السمع والبصر والشم والذوق واللمس سميت بالمشار ابا اعتبار
كونها مبدءا للشعور ابا اعتبار كونها آلة للشعور فان المشار جمع مشعر
بالفتح والكسر فهو اما اسم مكان او اسم آلة وقوله الثاني اي الجنس الثاني
من الاجناس الاربعة نصب الدلائل اي الهداية الخاصة بسبب نصب
الدلائل على ما عرفت وكونه ثانيا بالنسبة الى الاضافة قد سبق تحقيقة
فلا ننسى وقوله الفارقة بين الحق والباطل اي في الاعتقاد واشارة الى
الكال بحسب القوة النظرية كما ان قول والصالح والمفاد اي في
الاعمال والاخلاق اشارة الى الكال بحسب القوة العملية واليه الى
الثاني اشارة تعالى وتقدس حيث قال وهدينا اليه اي هدينا
الانسان طريق الخير والشر بان نصبنا له وارثا ما فيه خير وشر كما
قال فاللهما فجورها ونورها فلله الدليل الواضح بالجد الذي هو الطريق
المرفوع لانه لو فوجده كانه موضوع مرتفع براه كل احد فارة طريقه الخير
ليسلكها وارة طريق الشر لخير عنها فمن من هذه الحقيقة خبر

كما قال الشاعر عرفت المراد لا لغير بل لتوقيه فمن لم يعرف الخير من الشر
يقع فيه فلا ينافي هذا ما سبق من عدم استعمال الهداية الا في الخير و
اليه اشار ايضا حيث قال واتاوه وهدينا هم فاستجبوا العلي على
المهدي فسر المص هذه الآية بقوله قد تلقاهم الحق بنصب الحق وهدى
المرسل قبل هذا التفسير يدل على ان الهداية فيها ليست بحسب النوع
الثاني ولعله اولى لانه ادل على شقاوتهم وقيل في دفعه ان ارسال
المرسل ايضا من النوع الثاني لانه مقارن بالآيات المعجزات الدالة على
ذاته تعالى وقدرته الكاملة وكان عبارة المص اشارة الى هذا
حيث لم يجعل نفس ارسال المرسل من النوع الثالث بل جعل الهداية
الخاصة بسببها من النوع الثالث حيث قال والثالث الهداية بارسال
المرسل وانتال الكتب معهم اقول معجزات الانبياء ليست ولا بل اشان
الواجب وصفاة العلي بل هي دلائل تدل على صدقهم في دعوى شهادته
لانه تصديق من الله اياهم في دعواهم الرسالة على ما صرحوا به في
من الادلة الفارقة بين الحق والمبطل في دعوى الرسالة على انه لو تم
ما ذكره هذا القابل لاندراج ارسال المرسل في نصب الحق فيلغوا
بخطه عليه وايضا قد عرفت ان المراد في الاول والثاني ايضا
الهداية بل كل منها بسبب لها وفي كلام المص ايضا اشارة الى حيث
فسر وقوله تعالى فهدينا هم بقوله قد تلقاهم نصب بنصب الحق ولو كانت
عبارة عن نفس نصب الادلة تعالى قال فنبينا لهم الحق والادلة الدالة
على الحق وهو ظاهر الا ان وجه ابرك كتاب المساحة في الاول والثاني
التصريح بالمراد في الثالث هو ان الهداية كونه من خواص ذوي
العقول لا يسند حقيقة الى غيرهم فيستدل الى الرسل حقيقة فانه
لما بالهداية بارسال المرسل وانتال الكتب الهداية الرسل المرسل
المرسل عليهم الكتب فالقسم الاول والثاني هو هداية الله بلا واسطة
هداية للنبي وان كانت بسبب شيء كالقوة المعاصرة والادلة المعقولة
لانه ليست هادية بخلاف القسم الثالث فانه هداية تعالى بواسطة
هداية الرسل لظهورها باهدايتهم لانه هداية بسبب ارسال المرسل
الاول هداية بسبب افاضة القوى والثاني هداية بسبب نصب
الادلة وهذا يندفع ايضا ما يقال ان الكلام كان في انواع هداية
الله والاشان اعني ما ذكره بقوله واياها اي هداية الهداية لا غير
عني بقوله وجعلنا هم اية يهدون بارسالهم وقوله ان هذا القرآن

يهدى للتي هي اقرب لا بد لان علمها بل على كون الرسل والقرآن عاوين
ووجدنا قاع ان معنى قوله يهدون بامرنا بارادتنا وخلقنا تلك الهداية
واظهارنا اياتها في ايديهم فاسناد الهداية الى الرسل وان كانت حقيقة
باعتبار قياسها بهم وكونهم محالها على ما هو مناط كون الاسناد حقيقة
انما لما كانت فعل الله وخلقته حدثت من هداية تعالى اما هذا القرآن
فوجهه الى هداية الرسول عليه السلام بواسطة فهي ايضا هداية الله حقيقة
واسنادها الى القرآن مجاز من اسناد الفعل الى الآية قوله والرابع
اي الجنس الرابع من هدايات الله تعالى ان يكشف الله تعالى على كل قوم
اي قلوب المهتدين الكاملين وهم الانبياء على ما سيشرح به السراي
مخفيات الامور التي لا تنكشف بالنظر والبرهان وانما طريق كشفها
المناجزة والعيان وبرهان اي يجعلهم راينين بعين البصر الاشياء اي
ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض الموجودة كما هي على نفس
الامر وتحقيق المقام ان كل موجود سوى الواجب جوهر كان او عرضا
فله حقيقة بحسب الظاهر ونظر العقل وهي ما يذلل بعد جدودها وله ايضا
حقيقة في نفس الامر وهي الصور العلمية التي هي اطلاق الوجود الواجب
الناظم بذاته فان الشيخ الاشعري ومن تبعه ومحققي الصوفية وجهون
الحكام ذهبوا الى ان الوجود الواجب قائم بذاته وان الصور العلمية المرتبة
في عرشه علم الله تعالى المعبر عنها بالروح المحفوظا ظهور ذلك الوجود في
العلم وان الاعيان الخارجية ظهور تلك الصور العلمية في العيون وحدث
الحوادث خروجها من العلم الى الحس وهو الخارج لا من العدم الى الوجود
لانه كانت موجودة قبل الحدود ايضا كمن في العلم لا في الخارج فلا تقدم
في الوجود الواجب ولا تغير وانما التقدم والتكدر والتغير في المظاهر
وهو الآن كما كان ولقد ذلك مثالا اذا فرطنا ان شخصا كان عالما
وكانا وقاريا فلا شك ان في هذه المرتبة شخص واحد ثم اذا تصور نفسه
من ان ذات له العلم ومن حيث ان ذات له اكنات وذات له القوة
فقد تحققت امور متعددة كمن لا في الخارج بل في العلم وهي تلك الصور
العلمية ثم اذا علم علم اشخاصا اخر وكذا كتابته وكذا افراجه فقد وجد في
الخارج اشخاصا كثيرة ظهرت فيها تلك الصور العلمية فانه من حيث ان عالم
ظهر في تلوذية العلماء ومن حيث ان كانت ظهر في الكتاب ومن حيث ان
قارني ظهر في التراء ومع ذلك هو باق على وحدته ولم يتغير علم ولا كتابته
ولا قراءته عن الحارة الاولى بل هو من حيث ان يتصف بهذه الصفات بجلي

فهم

فهم فظهر في كل منهم عكس انوار هذه الصفات على حسب استعداد
من غير ان يتحد هذا الشخص مع تلك الاشخاص ولا ان يجعل فهم
ولا ان يلزم من كون تلك الصفات ناقصة في بعضها منهم كونها ناقصة
فيها ايضا ونظيره ايضا من وجه آخر ان يشغل من شمع واحد ونقطة
وتنك في عاية الصفاء والمحسن شمع متعددة متفاوتة في دهنها و
فيتها صفاء وكثرة فان الشمع الاول لم يتجدد بهذه الشموع ولا حل
فيها ولم يتبدل ولم يتغير صفاءه وقوة نوره بحسب التقدم والتغير
في هذه الشموع وانما التقدم والتفاوت في هذه الشموع بحسب تفاوت
قابلياتها ثم ان لا مانع عقلا من كون الحال على المنوال ولم يرد الشرح
ايضا على خلافا اذ لا يلزم نظر الى هذا التحقيق كونه تعالى عين العالم
حق يلزم منه الخاطئة بالاشياء المحسنة ويرتفع التكليف وسائر ما يلزم
من سمات الحدود ولو ائزم الامكان وهذا هو المراد القائلين
بوحدة الوجود وانما ليس في دهر الوجود غيره ديار كيف وقد
ثبت مثله في الشرح فان اهل السنة والجماعة من المتكلمين ذهبوا
الى ان الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والكلام وغيرها كل
منها واحدة ولها تعلقات يتصف باعتبارها بالحدوث والتغير
وسائر ما هو من سمات الحدود ولا يلزم من ذلك تغير في تلك
الصفة الواحدة على ما فضل في محله وقوله بالوحي متعلق بقوله يكشف
او بقوله يريهم والوحي ثلثة اقسام ما ثبت بان الملك فوقع في سم
النبي صلى الله وسلم بعد علمه بالبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا
القبيل والثاني ما وضع له عليه السلام بالاشارة الملك من غير بيان بالكلام
كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان النفس لا تحوت
حتى تستكمل زهرتها ويسمى هذا خاطر الملك والثالث ما يتبدل لغيره
عليه السلام بان امره الله تعالى بنور من عنده كما قال تعالى ليخبر
بين الناس بما اراكم الله صرح بهذا التقسيم في كتب الاصول فمن قال ان
قوله بالوحي داخل في انزال الكتب الا انه اعتبار انزال الكتب بالنسبة
الى الامة فلهذا نقابا فكأنه زعم ان الوحي يختص بالقسم الاول وانما
التمسك في عدم اختصاص الوحي بانزال الكتب بقوله تعالى واوحى بين
الى الخلق فتضعيف لان الوحي فيه بمعنى التقوى وهو الاعلام صرح بانه
التفسير والمراد في هذا المقام معناه العرفي المختص بالانبياء بدليل جعله مقابلا
لالهام والمناجزة الصادقة التي لا يكون اختلاف في قول او بالالهام وهو

المختص في قلب الغير بلا استئذان فكريه والمقامات الصادقة التي لا يكون اضواء
احدا ثم انه لا يستعد لهذه المرتبة من الهداية الا اصحاب النفوس القدسية
لان نفوسهم سبب تهذيب الظاهر والباطن عن رذائل الاعمال والاخلاق
وعوايقها عن التوجه الى مركزها الاصلى انصرفت بعالم الغيب انصلا
معنويا فيعكس اليها ما ارشحت فيه من الصور العلمية القدسية اي
الحاصل عن شوايب الشكوك والاهام ولهذا قال وهذا القسم
الرابع من الهداية يختص بنبي الانبياء ناظرا الى قوله بالالهام واما المقامات
الصادقة فيجوز ان المقصود ان الاهتداء بهذه الهداية مقصور على
الانبياء والاولياد لا يتعدى الى غيرهم لاختصاص الوحي والالهام
بهم واما اختصاص المقامات الصادقة بهم فمحل بحث نعم
كشف السراب واردة الاشياء كما هي بسبب المقامات الصادقة
يختص بهم قوله واتباه اي هذا الجنس الرابع من الهداية خاصة
لا غيره عن الله تعالى بقوله اولئك مشير الى الانبياء المذكورين قبل
الآية وهم ثمانية عشر نبيا ذكرهم الله تعالى في سورة الانعام اي
اولئك المذكورون هم الذين هداه الله اي هداهم الله الى ما لا يستقل
العقل فيه من اقتداء اي فاختص طريقهم بالاقتداء والدليل
على انه انما عن هذا القسم من الهداية لا غيره في الآية المذكورة
ان الوصول الذي قصد به الجنس في باب القصر بمنزلة المقرب بلام
الجنس في انه يكون مقصورا على الخير ان جعل مبتداء وعلى سبيل ان جعل
خبر اوضح به في المطول وفي الآية وقع خبر اقتيد حصص الهداية فيهم
ومعلوم ان الاجناس الثلاثة السابقة ليست مختصة فيهم بقين ان
المراد هو القسم الرابع لا غير قوله وقوله تجرد عطف على الجور
في قوله اي اياه عن الله تعالى ايضا بقوله والذين جاوهوا انواع
المجاهدة بالادوية الظاهرة والباطنة من النفس الامارة والشيطان
فتناهى في حقنا واعلاء كلمتنا وانتظار ديتا لهديتهم سببا على سبيل
الموصل الى الزلعي عندنا ووجه هذه الآية على ان المراد منها
هو القسم الرابع فقط انه تربت الهداية فيها على المجاهدة وجعلت سببة
عنها والافهام الثلاثة السابقة ليست مرتبة على المجاهدة بل هي
عامة فتبين الرابع قوله فالمطلوب تفريع على ما فضل من انواع الهداية
واجناسها المترتبة يعني لما تحقق ان هداية الله تعالى متنوعة الى انواع
لا تختص ومختصة في اجناس مترتبة فمطلوب الحاشد الثاني عليه تنبك

العظام المختصين عبادة واستعانة فيه من قوله اهدنا اهدنا اهدنا
الثلاثة لانه لا يتصور ان لا يحصل فيه شيء من انواع الهداية واجناسها و
هو ظاهرا الحاصل فيه اما جميع الاجناس او بعضها وعلى التقديرين اما
كاملا كما وكيفا او ناقصا كذلك فان كان الحاصل جميعا ناقصا او بعضها
مطلقا اي كاملا كان او ناقصا فالمطلوب زيادة ما يتخوه على صفة
المجهول اي ما اعطوه من انواع الهدى واجناسها والمراد بزيادة ما
ما يتخوه اما الزيادة على ما يتخوه او زيادة نفس ما يتخوه واما ما كان
فذلك الزيادة اما بحسب الكمية بان يحصل في ضمن انواع اهدنا واخر
غير الانواع والافراد التي حصل التي حصل في ضمنها ان كان الحاصل
جميع الاجناس ناقصا وان يحصل سائر الاجناس ايضا ان كان الحاصل
البعض واما بحسب الكيفية بان يشتد الحاصل كلاً وبعضاً وتوحي
وان كان الحاصل جميعا كاملاً كما وكيفا فان لم يكن مقرونا بالثبات بان
لم يكن ملكة راسخة فالمطلوب ثبات هذا الحال ورواه بحيث لا يزول
والله اشر بقوله او الثبات عليه بالرفع عطف على قوله زيادة وان كان
مع ذلك مقرونا بالثبات فالمطلوب ما يترب على الهدى وهو في الشاوة
الآخرة الدرجات العلى من الجنة والمقام المحمود والنور بقاء الله ومالا
وما لا عين رأت ولا اذن سمعت وفي الشاوة الاولى المقامات العلية
من التوكل والصبر والاخلاص والصدق وسائر مقامات العارفين
من صو الغلات وامانة الغواشي والقائم ببقاء بعد الفناء وهكذا
وهذه هو المراد من مراتب المرتبة في قوله او حصول مراتب المرتبة عليه
اي على الهدى فليس المراد حصول مرتبة من مراتب الهداية لم يحصل
بعد كما توهم البعض لان زيادة ما يتخوه يشمل هذه الصورة وايضا مراتب
المترتبة على الهداية لا يكون من مراتبها وهو ظاهر وصيغة اهدنا في
جميع هذه الصور الثلاث مجاز لانها موضوع لطلب الهداية لا لطلب زيادة
او الثبات عليها او لطلب مقامات ترتب عليها فان كل ذلك خارج
عما وضع له في بعض النسخ والثبات عليه بالواو بدل او نسخ او
اضح لانها الموافقة لما في الكشاف ولانها اولى في التأدية المقام حقه من
استيفاء جميع الاقسام المحقة ولان جعل مجموعها فيها واحد يحتاج
الى تحصيل كما قلنا بعضهم حيث قال وتحقق ان المراد بالهداية الكاملة
لا طلاق والكمال ان يكون اذ اراد على الاصل ووجد الثبات عليه فان
استفاد كل منها بوجوب النقص فيكون اهدنا مجازا بلا مرية لان طلب الهداية

مع الثبات بصيغة وضعت لطلب الهداية مجاز بلا شبهة واعلم ان
صاحب الكشاف قال ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة
الهدى او الثبات عليه فهو جواب اشكال على ما طرح به قدس سره
وقال وتقدير الاشكال ان سن حصص الحمد لله تعالى واجرى
عليه تلك الصفات المستفزة على احوال المبدء والمعاد وما بينهما
وخص العباد واد استعانة فيه كان مهتديا فكيف يطلب الهداية
وما هذا الا طلب لتحصيل الحاصل والحواب ان الحاصل اصل الاهتداء
والمطلوب زيادته او الثبات عليه والمضى عدل عن عبارة
الكشاف حيث ذكر اوله لان الهداية لها انواع كثيرة واجناس
مرتبة ثم فرغ عليه بالغاء قوله فالمطلوب الى اخره فسياق كلامه
بابي عن كونه جوابا عن تلك الاشكال كما توهم وان خرج الجواب عنه
ايضا سياق كلامه افادة انه يتفاوت الطلب حسب تفاوت الهداية
وتنوعها **قوله** فاذا قال العارف لفرغ على ما تقدم من ان المطلوب ايتا
الزيادة او الثبات الى اخره لدفع وهم ان المراتب المترتبة بعد الثبات
على اجناس الهداية حاصلة للعارف فامضى قوله اهدنا فاشار
بالفرغ المذكور الى ان مطلوبه ايضا حصول تلك المراتب لان منها
ما لا يحصل له في مراتب السير الى الله وانما يحصل في مراتب السير
الله كرفع الحجب والقواشي على ما اشار اليه فيما سبق في بقوله لتجوز ظاهرا
اهلنا فاذا قال العارف بالله الوافق على سر تحقيق الواحدة في الكثرة
وانصاع الوجوب بالامكان الواصل الى منزلة السير الى الله والمبدء
للمؤمنين بجهاد الوصول بالاخلع عن القيد البشري اخذ في السير في الله
على هذا العارف اي بقوله اهدنا ارشادنا طريق السير فيك و
والسير في الله هو التخلق بالاخلاق الربانية والتحقيق الربانية والتحقيق
بالاسماء الالهية وتوضيح المقام يقتضي نوع سبط في الكلام فان لفظ السير
الى الله وفي الله يوحى بالجنة والجنة والحلول والاتحاد فاشال هذه العبارات
انها الكبر من نفقها اذ الذين في قلوبهم زيغ يتبعون ظاهرها فيضلون ويقتلون
فجرى بنا ان يبين خرمهم وتحقيق مرادهم على نحو ما يوحى هو شبهة نقص و
قصور فاصح ما شكوك عليك وهي ان لمركات السالكين درجات متدرجة
ومقامات متصاعدة على ما اشار اليه الشيخ في مقامات العارفين **قوله**
ما يستوفى الارادة وهي حالة تقترى بعد التصديق بوجود المبدء الاول
تصديقا جازما مع سكون نفس وتصوير الكمال الذاتي الخاص به الغايمة

اناره

اناره على المستعدين بقدر استعدادهم وتلك الحالة هي الرغبة في الاعتصام
بالعودة الوثني التي لا تتحول ولا تتغير وهي مبدء حركة السر الى العالم القدسي
وغايتها ينيل روح الاتصال بذلك العالم فهذا مقام الارادة فادامت
ورجته هذه فهو مريد **وايضا** مقام الرياضة وهي من النفس عن هواها
وامر حاجاتها مولاهم وهي اصفى اوقفا رياضة العارفين لانهم يريدون
وجها لله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن
الاتفات الى ما سوى الله واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه
والانقطاع عما دونه ملكة لها وغايتها ينيل الكمال الحقيقي الموقوف على
حصول الاستعداد المشروط بازالة الموانع الخارجية وهي تحننه ما دون
الحق عن الطريق وبازالة الموانع الداخلية التي هي الدواعي الحيوانية وهي
نطوع النفس الانارة للطينة ليجدن التخليل والوهم من الجانب الفعلي
الى الجانب القدسي ويستتبعها سائر القوى بالفرقة فبازالة هذه الموانع
يحصل لطيف السراة عن شيقه لان ينيل فيه الصور القدسية بسرعة ويتغلب
عن الامور الدنية الملهية للنوق والوجد بسهولة فعند ذلك يحصل الاستعداد
لنيل الكمال **قوله** الوقت وهو فلكة لذينة من اطلاق نور الحق عليه
كانها برق تومض اليه ثم تتجدد وهي تتم عندهم وقتا وقد لا يخطئ في هذه
التسوية قول الرسول صلى الله عليه وسلم لي مع الله وقت لا يسقى فيه ملك
معتب ولا نبي مرسل ثم كل وقت يخوف بوجدين الاول خزن على
استبطاء والثاني استعجال على فواته فالوقت اول درجات الوجدان
والانصال وانما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة
والرياضة فبما ايد الاستعداد فيكثر عليه هذه القواشي اذا امضى في
الرياضة **وايضا** تمكن الوقت بحيث يحصل في غير حال الرياضة فان
الانصال بجناب القدس اذا صار ملكة فالوقت قد يحصل في غير حاله
الاستعداد الذي كان موجدا لحصوله من قبل لكن في هذا الحد يستطاع عليه
غواشي الوقت ويروى عن سكرية بنية جليله لا يستغزاه عن قراره
لان الامر العظيم اذا جاء الانسان فقد يستغزه كون النفس غائبة عن
بجوه غير متاهية لم يهزم عنه دفعة وخاسرها استغفار الوقت بحيث
يروى من الاستغفار لانه اذا طالت عليه الرياضة وتوالت تلك القواشي
واستمرت الغفلة وزال عنه الاستغفار لان النفس قد تاهت لتلقه
كونها متوقفة لعوده **وما دبر** الكنية وهو ان يدبغ به الرياضة سلفا
ينقلب وقته سكرية فيرواد الاتصال بحيث يكون المخطوف مأثقا و

يحصل معارضة مستقرة ويستقيم فيها بحيث فاذا انفلت منها انفلتت فيه
ان اسما **وسا** يمكن السكينة بحيث يلبي الحصول بانرا الا حصول
لاذ كان قبل هذا بحيث يظهر عليه اثر الا يحتاج عند الحصول والاسف
عند الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يتل ظهور ذلك عليه فبراه
جلسه حال الاتصال بجنات الحق هاهنا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة
غائب عن مفهم مع غيره **وانما** استغرابها بحيث تحصل متى شاء فانه
الى هذا الحد كان انما يتصور له هذه المعارفة اجبا ثم تدرج الى ان يكون
لمن شاد **وانما** حصول الاتصال مع عدم المشية فانه يترقى الى ان
لا يتوقف امره الى مشية بل كما لا حظ شيئا لا حظ عبادة وان لم يلاحظ
لا عبادة فيسبح لم يرتفع عن عالم الزور وعالم الحق مستغنى في مقعد
صدق عند ملك مقدر ويطوف حول الغافلون **وعاش** استغراب
مع عدم الرياضة فانه اذا تمت الرياضة واستغنى عنها لوصول الى مطلوب
الذي هو اتصال الى الحق واما صلاته الى عالمي عما سوى الله كمرآة مجلوة
بحاويها منظر الحق بالارادة فيفعل فيه اثر الحق وفاضت عليه الذات المحفنة
واجتمع بنفسه فانه من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق المتبرج و
نظر الى ذاته المتبرجة بالحق وكان بعد في مقام التردد ولا توجه ثارة الى
النفس المتشقة بالحق المتزينة بزينة حصلت لها منه وثارة توجه الى
الحق **والحادى** مقام الغيبة وهو انه يترقى الى ان يغيب عن نفسه
بالكيفية فيقول التردد والمذكور ويتم الوصول الى الحق فلا يلاحظ الاجتناب
القدس فقط فادام العارف لم يقطع هذه الدرجات فمن سائر الى الله
فاذا انتهى الى هذه المرتبة الاخرة فقد انتهى هذا السير وبها درجات
السير في الله فانه الاول بمنزلة الوصول الى ساحل البحر ابتداء والثاني
بمنزلة الخوض في البحر فلا يزال العارف الواصل الحايض لجة بحر الوصول
فيخلق من القيود البشرية ويرفع عن انوار الفوضى والحجب الجسمانية الى
ان لا يبقى في تلك الفوضى والحجب اثر المعارضة وان لم يكن نفس تلك
الفوضى والحجب زائدا عنه بالكيفية وهو المراد بقوله لنمحو عنا ظلمات هوانا
ونظف غواشي انداسنا فهو متعلق بقوله ارشدنا والمراد بظلمات هوانا
الحجب الطارية للقلوب من جهة الاستغراق في تدبر هوانا والمراد بفوضى
ابتداء الاحوال البغائية لا ابتدائنا من الاعراض الجسمانية والواقف
الاودية المتضادة فيجد والاتصال بالملاء الا على والمراد بخوها واما
طوبها جعلها منصفة ورقيقة بحيث لا يبقى فيها اثر المعارضة كالترقيق

والا فالسالك مادوم في العشرة الاولى لا يتجوه عنه بمقتضى البشرية
تلك الظلمات والفوضى بالكيفية الا ان في ابتداء السير الاول ياخذ في
التقصان متدرجا في مراتبه ويتقوى في السير الثاني حتى يتجاوزها فيكون
قبل الموت واما نفس تلك الفوضى والحجب وان اضعفت ومرتت فبأنه
كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله فانه ليغات على قلبي واني لا استغنى
الله كل يوم مائة مرة فان الغنى حجاب رقيق يقع في قلوب خواص عباد
الله في اوقات الغفلة بمقتضى الفطرة الا ان ثمة اذ يا جعل الله لرجل
من قبلين في خوف وليس المراد بالغبين الغفلة عن الحق حين اشتغاله
عليه السلام بالدعوة المأمورة للحق لانه عليه السلام كان يعتبر برقي تلك
الحال لغفلة عن الحق قال القاضي في تفسيره لم يشرح لك صدرت
الم يفتحه لك حتى وسع مناجاة الحق ودعوة الخلق فكان غايها هاهنا
واستغرابه عليه السلام تذكر مدخلا الشيطان واختصاصه في هذه
الغفلة ويصرح في امره كما قال في رجل ان الذين انقروا اذا استمتم طائف
من الشيطان تذكر واذا هم مبصرون ثم ان ارشاد طريق السير في الله
ينفض الى كشف السراب واردة الاشياء كما هي فهو داخل تحت الجنى
الرابع من الهداية وليس فاما هاهنا وبالحمد العارف التواصل اذا
سلك طريق السير في الله بارشاده تعالى آياه ويحوه عنه تلك الظلمات
والفوضى فعند ذلك تتخلق العارف باخلاق الله قادا يرى كل قدر
مستغنى في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغنى في
علم الذي لا يقرب من الموجودات وكل ارادة مستغنى في ارادة
التي يتبع ان ينافي عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود
فهو صا درعته وقايق من لديه فصار الحق بصر الذي به يبره
سبحه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلم الذي به يعلم ووجوده
الذي به يوجد هذه مرتبة توحيد الصفات واليه اشار المعنى بقوله
لنستغنى بنور قدسك اي نور القدس عن شوائب الظلمات
لكونه حاصلا بعد المحو وفناء النجاسات في الاحوال والتخلق
باخلاق الله كالحديث الجامعة المتخفة باخلاق الناصر نورنا واثارة
واقف لا يصل اليها واحالة له الى ما يشاكلها ثم بعد ذلك يعان
العارف ان ينفذ هذه الصفات وما يجري مجراها بالقياس الى
الكثرة التي هي شئون الذات الاحدية مثل مراتب الاعداد بالنسبة
الى الواحد واما بالقياس الى سبدها الواحد فتحدة فان علم

الذاتي هو بعينه قدسية الذاتية وهي بعينها ارادة وكذلك سائرهما
واذا لا وجود ذاتا لغيره فلا صفات متغايرة للذات ولا ذات
موضوعة للصفات وانما هو الذات واحد وهذه مرتبة توحيد الذات
والله اشار المصنف بقوله فزاك بنورك الذي استضاء به لا بنور
ابصارنا وبصائرنا فايات وابصارنا وبصائرنا ونورنا اعلام معرفة
نمكن النور واليك النور يا نور النور يا خفي من هذا الظهور في هذه
المرتبة لا واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسكوك ولا عارف
ولا معروف فهذا هو الغناء في التوحيد ومرتبة حق اليقين ثم الغفوت
الالهي والخلق الرباني غير متماخية فلو كان الجمع هذا الكلمات
سري لتفقد الجمع قبل ان تفقد الكلمات فلا ينهي هذا البر الا بغناء
الباري قال صاحب الفتوحات بعد ما انتهى امر العارف الى رأت في
كل شيء وظاهر سمات من يتقبل بي يسمع بي ويبرأ من العارف ان
يلقى عصا السفار ويزيل عنه اسم الخاف فيعرف ان الامر لا نهاية له وان
لا يزال مسافرا والامر والدعاء ينشأ كان لفظا ومعنى يريد بيان
الفرق بين الامر والدعاء حتى يتبين ان قولنا اهدنا دواعي سرورنا
على صيغة الامر قال في الكشاف وصيغة الامر والدعاء واحدة لان
كل واحد منهما طلب ولا كان بوجهه ان دليله لا يفيد المدعى لان معنى
كون صيغة الامر والدعاء واحدة ان الصيغة التي يصدق عليها
مفهوم الامر هي بعينها الصيغة التي يصدق عليها مفهوم الدعاء ومن
ومن البين ان كون كل من الامر والدعاء طلبا ولا يفيد فان اقام
الطلب كالامر والى والاستنهام والتمنى كل واحد منهما طلب مع ان صيغة
كل منها غير صيغة الاخر حتى ان السيد قدس سره اقول عبارة وقال
يشير الى ان الصيغة موضوعة لطلب الفعل سلفا بمعنى ان المراد
بوجه صيغتهما وهدتهما في الموضوع لم يفيد الدليل ومع هذا
لا يتم الكلام لان البين في نفس الامر كونهما متحدتين في اللفظ والمعنى
الموضوع معا لا في الموضوع لفظا عدل المصنف عن عبارة الكشاف
مصرحا بما هو الواقع في نفس الامر فقال والامر والدعاء لفظا واحدا
اي ما يصدق عليه مفهوم لفظ الامر وما يصدق عليه مفهوم لفظ
الدعاء ينشأ كان لفظا حيث يعبر عنها بلفظ واحد كلفظ هل مثلا
ومعنى حيث وضع كل منها لطلب الفعل ومع اشتراكها في هذين الامرين
لا في احدهما فقط فيقتان والله اشار بقوله وتبين وتبين في الاستعداد

والاستعداد

والاستعداد يعني يعبر في الامر ان يكون الطلب على وجه الاستعداد
بان بقية الامر نفسه غالبا سواء وجد فيه العلو او لا فقول الادبي لا على
على وجه الاستعداد افعل كذا امر ويعبر في الدعاء ان يكون الطلب
على وجه بقية الطالب نفسه اسفل وان لم يكن كذلك في نفسه كما اذا قال
الاعلى لا ادني على وجه الخفض افعل كذا واعلم ان المصنف قال في سراج
الاصول طلب تحصيل الشيء مع الاستعداد امر ومع التساوي التماس
ومع التسفل سؤال ودعاء موافقا لما قاله ههنا غير انه ظن التساوي
ههنا عن البين لان الغرض الاصل ههنا بيان الفرق بين الدعاء والامر
الا انه قال في المنهاج ايضا في موضع اخر لفظ الامر حقيقة في القول
الطالب للفعل واعتبر المعزلة العلوية ابو الحسين الاستعداد وبغدها
قوله تعالى حكاية عن نوعي ما اذا امرتوا شئ فبين كلامه في المنهاج
تناف واجاب عنه بعض القول من شرح المنهاج انه امر بالدعاء
في موضع الاول ما هو عند اهل العرف ولا حقا في اشتراط
الاستعداد فبح لا العلو لان الاعلى مرتبة اذا قال افعل فضرعا لا يقال
انه امر والعبد اذا قال لسيده افعل استعداد يقال انه امر ولذا
ينسب الى سوء الادب والاراد بالامر في الموضوع الثاني ما هو عند
اهل العربية وهم يستعملون الكل امرا ان كان المطلوب الفعل
ونبينا ان كان المطلوب الكف انتهى فلا يراد على المصنف ههنا ما اورد
بعض ارباب الخواشي من ان ما ذكره ههنا يخالف ما في المنهاج بوافق
مذهب ابي الحسين الذي ابطه هناك فيماثل قوله وقيل بالمرتبة
قال صاحب الكشاف فانه احسن ما ذهب اليه المعزلة من ان التناوت
بين الامر اعلى مرتبة في نفس الامر والداعي انزل مرتبة فيه ولا ينبغي
عدهما نفسهما عاليا وازلا واستدلوا على ذلك باستنباح قول
من قال امرت الامير واستحسان قوله سألته وانما مراده المصنف كونه
مذهب المعزلة ولذا لا قولنا في حكاية عن فرعون حين استنار
قومه ما اذا امرتوا على فساد اعتبار العلو الحقيقي في الامر على
ما صرح به في المنهاج ووجه الدلالة ان القوم لم يكونوا اعلمون منه
حقيقة والسراط من سراط الطعام بالنسب على انه مفعول سراط
سراط ثم ان ما هو المكتوب في المصاحف كما ينبغي هو السراط دون
السراط الا انه قصدى لبيان ما فيه السيرة كونه اصلا وتركيبا
بالجواز حيث لم يقل والسراط المجردة كما قال في الكشاف بينها على

على ان المصنف المقصود بيان اصله لا بيان معناه الاخرى مع ان ثبوته
فيها كفت عن مؤنة ذكرها ان شرط فلان الطعام انما قال اذا ابتلع
فكأن اي السراط التي هي المادة سراط اي يبلغ السالبة وهي الاقسام
المختلفة المادة على الطريق فالغذاء في قوله فكأن تعقيلية جلي بها
ليان وجه تسمية الطريق بالسراط المأخوذ من سراط بمعنى بلغ فالغنى
انما سمي بالسراط لان انشاء السبيل اذا سلكه كان يتبينهم ولذلك المذكور
من وجه تسمية الطريق بالسراط كونه كان سراط السالبة يسمى الطريق
لأنه ينفذ الامم والقاف وهو معظم الطريق ووسطه ويكون القاف
مصدر بمعنى ابتلاع فقوله لانه اي الطريق يتبينهم اي السالبة بدل
من قوله ولذلك وفي بعض النسخ وكذلك بالكاف فيكون قوله لانه
يتبينهم تعقيلية قوله والسراط اي لفظ السراط بالصاد ليس اصلا
في اللغة بل انما حصل من قلب السين صاد عند صاحب الكشاف
بقوله لا جل الطاء ولا كان المتبادر منه ان الطاء ما نفع عن السين لا جل
الغنى مع ان الثقل لا يوجب القلب الى الصاد عدل عند المصنف
الى قوله ليطابق اي الصاد الطاء في الاطباق بينها على ان هذا
القلب انما هو لتحصيل المطابقة في الاطباق اي كونها من الحروف
المطابقة التي هي الصاد والسين والطاء ونحوها واما السين فلكونها من
المتفتحة لا غنى الجمع بينها وبين الطاء عن نوع ثقل فالقلب صار انفع
قال ابن خلكان قلت انما الذي ذكره ارباب اللغة في جواز ابدال
الصاد من السين ان كل كلمة فيها سين وجاد بعدها احد الحروف
الاربعة وهي الطاء والحاء والغين والقاف فيجوز ابدال السين
بالصاد فنقول في السراط السراط فنقول في نسخكم صحتكم وفي
مستغنية مصغية وفي سقل سقل انتهى وكون الا القلب في السراط
لتحصيل المطابقة في الاطباق لا يوجب ان يكون في كل مائة لذلك
فماثل وقد يشتم الصاد وصوت الزاي اي يتلفظ بالصاد على غير
يشتم السام منه صوت الزاء المحجمة لتكون الصاد التي شئت صوت
الزاي اقرب الى المبدل منه الذي السين لان الصاد والسين
والزاء شريك في الوجود والصفاء الا ان السين والزاء
من المفتحة والصاد من المستحقة المطابقة فيها الشئ المذكور
يكسب الصاد نوع افتتاح وانخفاض فيكون اقرب الى السين بعد
ما كانت قريبة منها في كونها من المهمات مثلها وقرار ابن كثير القاري

وروي عن ابن يعقوب العنبري بالاصل اعني السين وقرار
عمزة القاري بالاشهاد المذكور وقراره الباقر من القراءة والرواية
بالصاد الخالص وهو اي ما قراءة الباقر افضل القرأت لانه
لفظ قرئش اي على وفق استعمالهم ولا ينافي هذا كون الاصل السين
كما لا ينافي الاستعمال المجازي كون الحقيقة اصلا وهو الثابت ايضا
في الامام وهو لقب لمصنف امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه وسبق
الثبت في ذلك المصنف ان يكون هو او بدله برسوميه ولا رسم
في الامام بالصاد صدق على السراط بالسين انه ثابت فيه كونه بدله
ثابتا فيه فكان قرأنا ولو كان في رسم السراط بالسين لم يكن السراط بالصاد
ثابتا فيه فلم يكن قرأنا ملا سردا اذا كان الثابت في الامام هو السراط
بالصاد لا غير لم يكن القراءة بالسين والاشهاد قراءة القرآن ولم تقع الصلوة
بها لانهم مرحوا انه لا بد في القرآنية وفي جريان احكام القرآن عليه من
جواز الصلوة به ونحوه من امور ثلثة احدها صحة سنده والثاني ثبوته
في احد من المصاحف العثمانية التي هي ائمة المصاحف والثالث
صحة بحسب قواعد العربية وجمع اي جمع سراط مرط بضم الصاد
والراء ككتب في جمع كتاب وفي بعض النسخ وقع سراط بالسين بدل مرط
فغيره وجمع يكون ح راجعا الى السراط كمن بيان جمع السراط هو غير
مدام كما لا يخفى وهو اي السراط كالطريق في التذكير والتأنيث اي في
انه يستعمل تارة مذكرا وتارة مؤنثا ولا يتفاوت جمعه مذكر ومؤنثا
مرط فقد سواه استعمل مذكرا او مؤنثا واليه اشار المصنف بقوله و
جمع مرط حيث لم يقل ويرجع مرطا وفي قوله في التذكير والتأنيث اشار
الى انه ليس كالطريق في المعنى كما فرقوا بين الطريق في المعنى وقالوا
الطريق كل ما يطرده طارفا معناه ام غيره والسبيل ما هو معناه
السلوك والسراط ما لا التواء فيه ولا عوجاج فلا يذهب بغيره ولا
يتردد بل يكون على سمت المقصد فهو اخفى النشئة فغايدة ومنه
بالمنعيق هو ان السراط يطبق على ما فيه صعود وهبوط والمنعيق
ما لا سبيل فيه الى شيء من الجهات الاربعة ولهذا قال المصنف والمنعيق
اي من السراط المنعوق اي ما لا اعوجاج فيه ولا سبيل الى جانب
اصلا وصف بالطريق اما لعدم اعوجاج في نفسه او لان سلكه
يستقيم فيه ثم اراد ان يبين المعنى المراد بالسراط المنعيق لظهور
ان المعنى المعنوي ليس بمراد فقال والمراد اي السراط المنعيق

طريق الحق أي طريق يوصل الى ما هو الحق وثابت في نفس الامر موحدا
 سواء كان ملة الاسلام الموصلة الى الاعتقادات الحق والاعمال
 الصالحة الاخلاق الحسنة او غيرها كما لا نظار الصلحة الموصلة
 الى المطالب اليقينية وبما يقضي منه العجب ما قيل تبعا لبعض اى
 طريق الحق الشامل لملة الاسلام وغيرها من العبادات كما في
 تعالى فاعبدوه هذا صراط مستقيم فانه جعل العبادات خارجة
 عن ملة الاسلام وغيرها لها مع انها داخل فيها وتخصيص ملة
 الاسلام بالاصول ما لم يقل به احد وقد صرح قدس سره بان ملة الاسلام
 يتناول الاحكام والفروع ثم ان الآية المذكورة لا تدل على القول بل
 انما تدل على ان المراد به العبادة خصوصا كما استدله من خصه بها
 لما كان طريق الحق اعم بحسب منهية عن ملة الاسلام وغيرها لم يبق
 المص بمل الاسلام كما فطر في الكشاف بل ابناء على عموم وجعل القول بكون
 المراد به ملة الاسلام مقابلا فقال وقيل المراد به ملة الاسلام القابل هو
 صاحب الكشاف فانه وان قال كالمص والمراد به طريق الحق الا
 انه قال وهو ملة الاسلام فجعل طريق الحق متحدا مع ملة الاسلام فلم يرد ان المراد
 ملة الاسلام خصوصا قال العلامة الدواني في حاشيته التهذيب اشارة الى
 توجيه القاص والكشاف والمراد بالطريق المستقيم نفس الامر موحدا
 او ملة الاسلام خصوصا وانما مراد بكون التعظيم هو المناسب لمقام الامامة
 وانسب بما ذكره من انواع الهداية وطلبها **ف** صراط الدين انتم عليهم
 بدلا من الاول اي الصراط المضاف الى انتم عليهم بدل من الصراط الاول
 الموصوف بالمستقيم بدل الكل من الكل وهو ان يكون البديل متحدا مع
 البديل منه وانا وان تغايرت مهنونا نحو جاني زيدا خذك وجهنا كذلك اذ
 لا شك ان صراط الدين انتم عليهم هو صراط المسلمين كما يشير اليه ولا شك
 في انه متحدا مع الصراط المستقيم وهو اي البديل مطلقا في حكم تكرير العامل
 يعني ان البديل يزود عن ما يراد به في اية لا ينصب على العامل حينها على
 التابع والمتبوع انما واحدة كما في ما يراد به بل يقدر على البديل
 عامل من جنس عامل البديل منه فكان قبل حين اهدانا صراط الذين
 انتم عليهم واستدل عليه صاحب الكشاف بقوله تعالى للذين
 استضعفوا الذين آمنوا واعترض عليه القطب بجواب ان يكون مجموع
 الجبار والجور بده عن مجموع الجبار والجور فلا تكرار للعامل لانه الفاعل
 ثم اجاب بان ابدال المفرد من المفرد كذا فكان اولي ورواه العلامة

التقارواني

التقارواني بان الحمل عليه يستلزم تكرير العامل لفظا وهو اقل قبل بل
 جميع صور متنازع فيه وقال قدس سره ونحن نقول لما اعتبر في الدل
 ان يكون مقصود بالنسبة وحكم ان حروف الجرادات لا فضاء حاشي
 الا فعال اي ما بعدها يمتثل ان الكلام ليست جزء من المنسوب اليه
 فلا يكون جزء من البديل انتهى ولما كان هذا لا استدلال لا يجوز ان
 ثبوت الاشكال عدل عنه المص الى الاستدلال آخر فقال من حيث
 انه المقصود بالنسبة الواقعة في الكلام دون متبوعه على ما صرح به النفاة
 وجه الاستدلال به هو انه لما كان مقصودا بالنسبة فاذا ذكر فقد سقطت
 النسبة من فاعله العامل الدال على النسبة حكما وان لم يكرر لفظا يقال
 بين كون البديل مقصودا بالنسبة دون متبوعه وبين كونه في حكم تكرير العامل
 منافات لان تكرير العامل يستلزم كون المتبوع ايضا مقصودا بالنسبة
 لانا نقول ارادوا بقولهم انه المقصود بالنسبة دون متبوعه ان المقصود
 بالذات من نسبة ما ينسب الى المتبوع هو النسبة اليه وانه لان المقصود
 بالنسبة مطلقا هو المتبوع ليس مقصودا بالنسبة اصلا الذي ينافي تكرير العامل
 هو الثاني لا الاول **ف** وفائدة اشارة الى جواب سؤال نشأ من
 جعل قول صراط الدين الخ بدلا من الاول بدل الكل وتزويه ان بدل
 الكل انما يصير اليه اذا لم يتم المقصود باحد البديلين وحينها لو اقتصر
 جعل بدلا وقيل من اول الامر اهدانا صراط الدين انتم عليهم نعم المقصود
 فان حاجة الى الاطناب الحاصل في طريقة الابدال مع ان فيه من
 شائبة التبعيد ضرورة وان كان مقصودا بالنسبة حقيقة فاجاب بما حال
 ان الفائدة المقصودة هو المجموع امين لا يحصل الا بطريق البديل
 وذلك المجموع هو ما اشار اليه بقوله التوكيد والتخصيص على ان
 طريق المسلمين المفهوم من الدين انتم عليهم يكون الاسلام اعظم النعم
 واجتها هو المشهود عليه بالاستقامة المفهومة من الصراط المستقيم
 فاصل ما ذكره ان فائدة حصول التأكيد مع التخصيص المذكور لا
 ان كلامها فائدة على ما ذهب اليه الشارحون فان التأكيد فائدة
 عامة البديل المذكورة في موضعه ومفروغ عنها حينها وانما المهم بيان
 وجه اختيار طريق البديل وعدم الاكتفاء بتكرير البديل استقلا
 واصالة مع اية المقصود حقيقة فاذا كانت الفائدة المقصودة
 مجموع ما ذكر فلا بد من اختيار طريقة البديل اذ المجموع لا يحصل
 الا منها ثم انه عدل عن عبارة الكشاف في موضعين احدهما ان

الواقع في لفظ الاشعار والمعنى عدل عنه الى لفظ التضييع والثاني
انه عدل في الشهادة باللام كما هو المتعارف والمعنى عداها بكلمة على فم
العدل اما في الاول فهو ان الاشعار عبارة عن الدلالة الخفية ودلالة
البيان والتفسير على الجبين والمفتر دالة ظاهرة فينا سبها التضييع
الذي هو اقوى واشد واما في الثاني فهو ان الشهادة المستعملة باللام بمعنى
الاشعار وحقيقة تنفيها ههنا فلا بد من الحمل على الجازم بخلاف
المستعملة بكلمة على فانها بمعنى الدلالة قال الشاعر في وصف نجاة القوم
وسعد في غمرة بعد غمرة سبوح لها منها عليها شواهد اى دلائل
تدل على نجابتها فالشهادة بمعنى الدلالة لا تحتاج الى اركان الجازم
وقوله على الكدوم اللفظ متعلق بقوله والتضييع لا بقوله المشهود
عليه كما ذهب اليه البعض لان الحاصل ههنا اصل الشهادة لا كونها
على اللفظ وجه واكد كما يظهر بالناسل واما التضييع فاصل حاصل من
غير طريقة البديل ايضا واما الحاصل من طريقة البديل فهو التضييع
الاكد والابغ على ما بينه بقوله لانه اى هذا البديل الذي هو مراد الذي
انتم عليهم جعل كالتفسير والبيان لانه يدل الذي هو المراد
المنتقم توضحه انه لو اكدت بما جعل بدلا وقيل من اول الامر ههنا
مراد المسلمين المنتقم لا فائدة النفي على كون طريقهم موصوفا بالاستقامة
افادة ظاهرة لكن ابن هذا النص من النص الواقع في النظم الجليل
فان ابراده او لا المراد المنتقم الذي هو بهم ثم اراد به ما هو
كالبين والتفسير افاد ان الاستقام بخمرة في طريقهم وانه كالعلم
في الاستقامة لان التفسير بمنزلة التعريف فلا بد ان يكون اجلي
عند المحاطب واعرف والى ما ذكره مفضل اشار اجمالا لا بقوله
فكأن من البين الذي لا خفاء فيه ان الطريق المنتقم ليس الا ما يكون
طريق المؤمنين فتح طريقة البديل كما ان الوصف بالاستقامة مخصوص عليه
كذلك هم الاستقامة فيه منصوص عليه ايضا ثم انه اشار بقوله كالبين
والتفسير الى انه ليس بيانا وتفسير حقيقيا وجه حقيقة قدس
سره في هو اشي الرضى في تحقيق الوقى بين البديل وعطف البيان ان
مثل قولك جاني اخوك ريد ان قصدت فيه الاسناد الى الاول
وحيث بالثاني تمت له وتوضيحا فالثاني عطف بيان وان قصدت
فيه الاسناد الى الثاني وحيث بالاول توطئة ومبالغة في الاسناد
فالثاني يدل انه فلا يحتاج بدلا الكل مع عطف البيان ذاتا وتجارعا

اعتبار اثره المعنى منزلة عطف فقال كالتفسير والبيان فان قلت فلم
لم يجعل الثاني عطف بيان حتى لا يحتاج الى التزويل ويكون تفسير او بيان
لا كالتفسير والبيان لان جعله بدلا مع دلالة على التاكيد والتقرير الحاصل
من تكرير العامل يدل ايضا على ان المقصود بالذات طلب هداية مراد
المسلمين ففي ذلك اشعار بتعظيم طريقهم وتكريم لهم وترغيب في طريقهم على
البلغ وجه حيث جعل عليه مقصود بالذات وحذره الغواية فايته في عطف
البيان ثم اعلم ان المعنى عطف ههنا عن مراد المنعم عليهم تأدية بطريق المسلمين
وتأدية بطريق المؤمنين فيدل على اتحاد الايمان والاسلام ههنا ولكن
صح في شرح المصباح بان الاسلام والايمان متباينان ونقل كلام العالمين
بالاتحاد ورتبه عليهم فبين كلاميه تنافي والتوفيق ان يتايز الايمان والاسلام
لا ينافي بصادق المؤمنين والمسلم فان تبين سبب الاشتقاق لا يستلزم
تبين المشتق كالمنطق والفنك فانها متباينان واما ناطق والضاكر
فمقصود فان كليهما من الجانبين **قوله** وقيل الذين انتم عليهم الاشياء عطف
على مخوم الكلام السابق المقيد ان المراد بالذين انتم عليهم المسلمين
المسلمون فكأنه قيل المراد بهم المسلمون عامة وقيل المراد بهم الانبياء خاصة
كمن البوت اجل ثم الله تعالى على عباده واكملها فكان الغر المدلول
عليها بقوله انتم هي نعمة النبوة لا غير بناء على انصرف المطلق الى المكالم
فيكون المطلوب بالهداية على هذا القول مراد الانبياء عليهم السلام
والمراد ما انتوا عليه من التوحيد واصول الدين ومن الغر
ما اتفق فيه جميع الشرايع والا ديان كحرمة قتل النفس واخذ مال
الغير بغير حق والزنا والكذب وجوب العدل بين الخلق قبل
هذا القول يناسب قصد النبي عليه السلام في قراءة فكأنه يقرب على
حسب قراءة صلى الله عليه وسلم كما ان القول بان المراد بهم المسلمون يناسب
قصد المؤمنين في قراءتهم ورد بان يخالف ما بينه المعنى من قوله فاذا قاله
العارف عنى بالحق واتى عارف اعرف من النبي صلى الله عليه وسلم فالتسايب
لقرآن صلى الله عليه وسلم ما ذكره لا هذا انتهى يريد ان طريق السور في
الله طريق المسلمين فاذا كان مطلوب العارف وتلك الطريق يترجم ان يكون
مطلوب عليه السلام ايضا وذلك لانه عارف العارفين قدما ثم كثر الانبياء كلهم
عارفون وان كان من غيرهم من هو عارف ايضا فالتسايب لمخالفة عليه
الصلوة والسلام ان يطلب طريق البرية من حيث كونه طريقا سلكه الانبياء
عليهم السلام كما في قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهم اقتد فان

من هداهم الله تعالى وأن لم يخصهم بهم لكن هم اولى والسبب بان يغدو
 بهم النبي عليه السلام من غيرهم بنصهم ان قول العارف ارشدنا طريق السيرة
 لا يستلزم ان يكون اهل ذلك الطريق اعرف منه بما اذا قال بطريق التواضع
 وهم هضم النفس كما كان واثر عليه السلام **ول** قبل فلان في هذا كون النبي
 صلى الله عليه اعرف الخلق اجمعين ببناء كان او غيره **ول** الدين انشدهم هم
 اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قبل التحريف وقبل النسخ فانهم كانوا
 ج على الحق وصرطهم كان مستقيما قال تعالى واثبتناهما الكتاب المبين
 وهديناها الصراط المستقيم ووجه ترميزي هذين القولين هو ان كلا منهما
 تخصيص بلا موجب يتما القول الاخر فانه لا يبين لسم الله محمد صلى الله عليه وسلم
 طلب طريق اصحاب موسى وعيسى ولو قبل النسخ والتحريف لعدم جواز
 العمل لنا الآن بطريقهم ولو اريد الاصول الاعتقادية المتفق عليها لم يكن
 تخصيص اصحابهم وجه وما قبل ان تخصيصها لوجه واستصحاب في زمن نبينا محمد
 صلى الله عليه وسلم ومخاطبة عليه السلام كالتأمين ودعوة اباهم الى
 الاسلام ونزول القرآن في اسماها مع عليه السلام فلا يصلح محصفا او لا معنى
 لطلب طريق قوم وعامة بناء عليه السلام الى الاسلام فاسا واما مع ونزل
 القرآن في اسماهم وان كانوا قبل على الحق لا اظنك في مرة من فريادة
 ضعف القول الاخر اجرة المصعد كذا في الكشاف من تقديم هذا القول
 على القول بانهم الانبياء قوله وقرئ صراط من النبي عليهم بايراد كلمة من
 يد الذين واما قال وقرئ بصيغة البناء للمفعول وعدل عما في
 الكشاف حيث قال وقرئ ابن مسعود اذا قرأها عتوا ايضا نقلها
 السجاء وندى عن ابن عمر والزهرى ان الله عنها واعلم ان صاحب الكشاف
 متقدم ببيان كنه اطلاق الانعام وعدم تقيد بمفعول الذي يتقدم
 اليه بالباء ولم يتعرض لبيان معنى الانعام مع انه اظهر في المقام لا يشترط
 بين معاني سعة كالا عطاء وجعل الشخص قريبا العبي في القاموس انها
 ان عليه وانها ونعيم الله عظيم وانما يكون حينما اقرب عين من تحتها انتهى
 حمد معانيه نعم العالي من دونه بامر عظيم خائفا من الكرم والنبوة على ما
 يستفاد من الراغب ولا يحدول المصعد وشغلها ما هو اهم لتبيين ما هو
 المراد من جنيين المشترك فقال والانعام ايصال النعمة الى المراد بالانعام
 حينما هو هذا المعنى لا غير فيل كان مقتضى كونه بمعنى ايصال النعمة بتقديمه الى
 الا انه عدى بعلل الشارة الى علو مرتبة النعم واستعمل عليه فكأن ينزل النعمة
 عليه من عال اقول قد مر قولا ان امر الصلة موكل الى السماع وقد عرفت

ما نقل من القاموس انه عدى بعلل وبالباء على حسب معانيه
 فلا يقتضي كنه تزلزل ولما كانت النعم بالضم المحقق والدعة والمال
 كالنعم بالكسر وقال ايضا النعمة بالكسر المستمرة واليد البيضاء الصالحة
 انتهى احتاجت الى بيان ما هو المراد منها كتن بين اولا معناه التقوى
 ثم العرفي ثم فصحها الى اقسام شتى ثم بين في الاخر ما هو المراد منها من بين
 تلك الاقسام على ما سيأتي فقال مستديا ببيان المعنى اللغوي والحالة
 التي يستلزمها الا ان اي بعثها الديدة او يحدها لذبة وهذا
 مبنى على ما استشهد به من ان الفضلة بكسر الفاء للحالة كما انها بفتح الفاء
 ثم اشار الى بيان المعنى العرفي بقوله فاطلقت اي جعلت في العرفي
 مطلقة اي عامة وشاملة لا يستلزم الا ان اي لكل ما يستلزمه الا ان
 سواء كانت حالة ملازمة او غيرهما من الامور الملازمة التي لا يكون حالة
 كاللحالة والمستمرة وغيرهما بعد ما كانت خاصة في اصل النعمة للحالة
 الملازمة فالمراد بالاطلاق ما يرادف العموم والشمول كما في قول صاحب
 الكشاف واطلق الانعام ليشمل المم وللهذا عده باللام لا يرادف الاشتغال
 وبعدي بعلل فلا يرد ما قيل ان حق العبادة ان يقول على ما يستلزمه
 الا ان لان اصل الاطلاق انما هي كلمة على فكأن قصد الاختصاص
 واراد انها اختصت في العرفي لا يستلزم الا ان من الامور الملازمة
 المورثة لتلك الحالة انتهى كالجماع المورث للذة الانزال لتلك الحالة
 على انه يرد عليه انه يلزم على هذا التوجيه ان تكون النسبة بين المعنى اللغوي
 والعرفي البنائي العموم المطلق من جانب العرفي فيلزم ان تكون الحالة
 الملازمة التي هي اعظم افراد النعمة خارجة عن المعنى العرفي ولا يستلزمه
 ذو طبع سليم فما ذكرناه من كون المراد بالاطلاق العموم والشمول مع
 سلامته عن التزام التاميل البعيد لتصح جعل صلة اللام دون كل على
 يفيد فائدة قول صاحب الكشاف واطلاق الانعام ليشمل كل انعام
 لان شمول النعمة بموجب شمول الانعام على البع وجه فالحق احق بالاتباع
 وقول من النعمة ببيان لا صلها الاشتقاق فهو خبرنا في قوله وهي الحالة اي
 النعمة ببيان صلها بكسر النون مأخوذة من النعمة بفتح النون وتجوز
 كونه حالاً من الحالة او من مفعول يستلزمها او صفة لها اي الحالة
 انما مشتقة من النعمة ببناء فوسيط بيان المعنى بين الحال وفيها ثم اراد ان
 يتبين معنى المأخوذة منه ليظهر المناسبة بين المشتق والمشتق منه لوهيها فقال و
 هي اي النعمة بفتح النون التي صورتها كما في النوب الحزب والبدن الناعم او متبنا

هي اي النعمة اي مأخوذة من نعيم
 في الاصل اي في اصل وضعها

الطلب المسمى من نعم بالضم اي صارها عما يعنى لبناً ومنها النعمة والنعيم
يقال ثم دنى نعمة لانه لا يفتح في الثانية اي نعيم له قيل في بعض النسخ
وهي الدين بالذال المهملة فكأنه يعنى اللين انتهى وفي بعض النسخ
فاطلقت لما يستلذه الانسان من نعمة الاسلام وهي الدين وليس في هذه
النسخة قوله من النعمة وهي الدين فعلى هذه النسخة يكون قوله
من النعمة الاسلام بياناً لقوله ما يستلذه ويظهر من راجعاً الى نعمة الاسلام
ولا بنا في هذا ما سبق من ارادة الشغل والعموم لكل ما يستلذه الانسان
لان نعمة الاسلام لا تشملها على سعادة التائبين نعمة مستلذة على النعمتين
فانها فقد جازت هذا فبحر صرح به قدس سره ولما فرغ المحقق من بيان
معنى النعمة لغة او عرفاً شرع في تقسيمها الى اقسامها المختلفة ليسهل
بيان ما هو المراد منها فقال ونعم الله وانما اضاف الى الله مع ان
المراد تقسيم مطلق النعمة بيننا على ان مطلق النعمة من الله تعالى قال
وما لكم من النعمة الله فمن المراد ان النعمة المطلقة التي لا يكون الا من
الله وان كانت لا تخص اي نوعاً واستخاصاً كما قال الله تعالى وان
قد وانعم الله لا تخصها اي لا تضبطوا عدد وهاكها فمحل اجمالاً
في جنس واحد من ديني اي حاصل في الدنيا والآخرة اذ في
حاصل في الآخرة وفي بعض النسخ او اخروى بكلمة او في لافعة الخلق
فلا يرد ان معرفة الله نعمة في الدنيا والآخرة وانما على نسخة الواو مرفوعة
الله وان كانت في الدين الا انها نعمة دينية ودنيا واخرية بقاء ولا يبع
تغير النعمة ما يستلذه النفس النفس من طيبات الدنيا ثم تقسمها
الى الدينية والاخرية الى اخر الاقسام ثم القوى بان المراد منها
الاخرية وما يكون وحدها اليها من الدينية اذ يلزم عدم صحة التقسيم
لانه بعد ما اخذ في المقسم كونها دينية بالتقيد بكونها من طيبات
الدنيا يخرج ما يستلذه النفس من طيبات الآخرة فيكون تقسيم الشيء الى
نفسه والى غيره المبين ومنه هذا التقسيم فاسد من وجهين على ما تقرر
في محله والاول من الجنين اعني النعمة الدينية فاما ان احدهما موجهة
اي حاصل بحسن توجيهه وفضل منه وليس لكسب العبد مدخل اصلاً
في حصوله وثانيهما كسبي اي حاصل بدخلة الكسب والوجهين ايضا فاما ان
احدهما روحاني اي منسوب الى الروح وعائده اليه كنفع الروح فيه
اي في البدن لانه الروح عليه فان اراد بالروح الروح الانساني للجم
المراد من النفس الناطقة متفح في البدن فجعل متعلقاً بالبدن كما اشار

اليه المحقق

اليه المحقق في سورة الحجر في تفسير قوله ونفخت فيه من روحي حيث قال واصل
النفخ اجزاء الريح في تجويف جسم آخر ولا كان الروح يتعلق او لا بالتجارب
اللطيف المنبسط من القلب ويفيض عليه القوة الحيوانية فيسرى حالها
لها في تجارب البشر آتية الى اعماق البدن فجعل نفخة بالبدن نفخة انتهى
وان اراد الروح الجيد ان اعني ذلك التجارب اللطيف المذكور نفخة
فجعلها نفخة كما اشار اليه المحقق في صورة ص حيث قال في بيان
معنى قوله تعالى ونفخت فيه من روحي اي اجبته بنفع الروح وفي
التبديل بنفع الروح وما عطف عليه ما يحتمل النفع وكذا الاشارة و
سائر ما ورد من الاستدلال في هذا المقام انما لا يتم بل النعمة الروح
المنفوخ وكذا البواقي وقوله واسراق بالجمع عطف على نفع الروح و
الضمير عائد الى الروح اي وكما اشار الى الروح بعد النفخ بالعقل والمراد
به القوة العاقلة التي يدرك بها النفس الناطقة الكليات ان اراد
بالروح النفس الناطقة ومعنى اشراقها بالقوة العاقلة اضائها وتوثرها
بها فانها للنفس بمنزلة هز يدرك ما يدرك من الكليات وان اراد
الروح الحيواني فالمراد بالعقل النفس الناطقة فان الروح الحيواني
اذا انفصلت به النفس الناطقة صار مشرقاً مثلاً لا يظهر له بذلك
التعلق لان ما لا يظهر لسائر الحيوانات من الكليات والنظائر
فيدرك الكليات ويحصل النظائر بالفكر ويمتاز الحسن والقبح
بحصل لكل ما يمتاز به عن سائر الحيوانات وقوله وما ينبه معطوف
على العقل اي كما اشار الى الروح بما ينبع العقل اي بصيرته ليس
القوى الحسية التي هي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة
وبجوابه ان يكون ضمير يتبعه راجعاً الى الروح فان القوى الدركية تتبع
نفع الروح في الفيضان على محالها ثم بين اشراق الروح بالعقل وبما ينبه
من الحواس كاللحم اي فهم الخطاب لا احاس المراساة والبرودة
وسائر الحواسات عليها ما توهم لانه من الامور الجسمانية والفكر
اي الذي يعقد من خواص الانسان وهو حركة النفس في العقول
حركة من باب الكيف وانما حركة النفس في الحواسات نفسية تختص
ولا يختص بالانسان والتعلق اي الباطني وهو ادراك الكليات اذا
النطق الظاهري من الامور الجسمانية وقوله وجباني اي وثاني
فسمي الموجه جسماني اي منسوب الى الجسم وعائده اليه كتحريك البدن
وتوديع القوى الحسية في اي في البدن والمراد غير الحواس الظاهرة و

والباطنة وهي القوة المحركة والمأنة والفاذية والجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى البدنية غير المركبة واعطاء
الهيئات العارضة لاي لبدن من الكيفيات الفعلية والافعال من القوى
وهي كيفية تصدعها الافعال من الموضوع لها سلمية وبقاها المرض لا يقال
للمعانيات البنية الطبية والاعتناء من المظلات دخل تمام في حصول الصحة
فهي كسبية لا وجهية لاننا نقول مدخلية تلك المعانيات انما هي في
حفظ الصحة اوارالة المرض لاني نفس الصحة والكلام فيها وقوله كما
الاعطاء اريد به تناسبها وكون كل عضو على وجهه ويترتب عليه
منفعة الخاصة كما كسبي بالاجل والبطن باليدى وهكذا وقوله ولا
والكسبي اي المقابل للوجهية المندرج مخرج من تحت الجنس الاول
الذي هو قوة ونسوة وهذا ايضا قسما من روحاني وجسماني الالة
لم يفرح به الكفاء لما اشار اليه في ضمن كلامه فان تركبة النفس فيه اشارة
الى الروحاني لان هذه التركبة عائدة الى النفس والروح فان
المراد بتركبة نظيرها عن الرزائل اي الحكامات الرعية كاللحم
والمعاصي والبدعة والضلالات وسائر الاعتقادات القديمة
والجمليات المركبة والاخلاق الذميمة من الحمق والمحد والخل
والفجب وسائر الذمايم وهذه التخلية تخرط النفس في سلك
المغاليين كما قال تعالى قد افلح من تركبتها من الطب الروحاني بتركبة
الشفقة لبدن عن الاخلاق الروية في الطلب الجسماني ولما كانت
التخلية متقدمة على التخلية ذكرها اولاً وعطف عليها الثانية فقال
وتخلتها اي تخلصها اي تخلص النفس بعقل جعلها متخلية بالاخلاق السنية اي الرقية
والحکات الفاضلة من الحكم والجود والصبر والتوكل والتواضع وسائر
الاخلاق الحميدة ثم ان هذا الكلام مبني على ان الاخلاق قابلة قابلة
للبدل والتغير ويجري فيها الاكتاب ولو باعتبار مراتبها المتفاوتة
وشدة وضعفها واليه ذهب المحققون ومن ذهب الى انها هي
السيرة وهي لا تتقبل التغير كما لصورة فالكسبي عنده هو الافعال
التي هذه الكيفيات مبني عليها وتام تحقيق هذا البحث في علم الاخلاق
واشار الى الجسماني بقوله وترين البدن بالهيئات المطبوعة اي بقوة
عند الطباع السلية كتطير البدن عن الاوساخ وقصص الشارب
فلم الاطعام وخلق العانة والحلي بكسر الحاء جمع حلبة وبغها وكسر اللام
جمع على المستحسنة اي التي استحسنتها الناس وترينوا ببدنهم بها كالحاتم

والسور والقياس الفاعلة وتكمل العين والخطاب ومثل ذلك
من العوارض المجاورة للبدن المنفكة عنه وقوله وحصول الجاه
والمال برفع الحصول معطوف على قوله ترين البدن وكون هذا
الحصول كسبياً بناء على الاحتمال والخلب والا فقد يكون حصول
المال ضرورياً كالمال الحاصل بالارث وكذا الجاه اعني المنصب
العالي والرتبة قد يتأله الشخص بلاسعى منه كما كثر ابتداء الملوك
ينقلدون السلطنة بغيره من اباؤهم على انه لا بد من الانتهاء الى الكسب
السبة سواء كان بالاجل او جاهها وباجل حصول المال والجاه فتمت
كسبية متعلقة بالنفس والروح اذ يجرى حصول الجاه والنفس وحصول
المال لنفس النفس وتتم ويحصل لها سرور فهو رتبة للنفس كما قال تعالى
وكم فيها جمال اي رتبة حيث ترين اي حيث ترينها من مراتبها الى
مراتبها بالنفس وحيث ترين اي ترينها بالقدرة الى المراتب من افعاله وجهه كما
قال المص في تفسيره فان الافنية ترين بها في الرقبة ويحل اهل
اتى اعين الناظرين انتهى وكذلك اهل الجاه يحل في اعين الناس
فحصول الجاه قوة روحانية صرفة وما قيل انه مشترك بين الروحاني
الجسماني فان الحصول المال والجاه مؤثر في تهذيب اخلاق النفس
والبدن كما لا يخفى فيرد عليه ان اصحاب الاموال والمناصب
الكثر هم مجلاة وخبيثة فكله وخرجه الا من عصم الله تعالى وقيل
ما هم فان الانسان ليطلق ان رآه استغنى قوله والثاني اي الجنس
الاخر من النعم الالهية وهو ايضا ينقسم الى جسماني وروحاني
اشار الى الاول بقوله ان يغفر الله للعبد المؤمن ما وراءه من
الذنوب والمعاصي فان المغفرة سبب لنجاة البدن من عذاب النار
فان كانت من غير سبب عادية من سبق عمل او نوبة من العبد بغفوة
عصاة المؤمنين الذين ياتوا في ايمانهم خيرا فالنجاه المترتبة عليها
نعمة جسمانية مرسية فان الكسبي في ايمانهم خيرا صرفاً او خلطوا خيراً
صالحاً وآخر سلباً فمن نعمة جسمانية كسبية واسار الى الروحاني من
الاخرى بقوله ويرضى عنه فان رضوان الله من عبده نعمة روحانية
سبب لا يحتاج الروح قال المص في تفسيره قوله تعالى ورضوان من الله
أكبر لانه المبدأ لكل ساعدة وكرامة والهادي الى نيل الوصول والخير
بالفناء انتهى ولا شك ان العادة والكرامة والوصول والفناء كلها
نعم روحانية ولذا أتت نفاية لا حظ للبدن منها وقوله ويترتب اي

ميثاقه منزلا وهو ايا معطوف على قوله بنف كونه اسبق وايا على قوله
 بر من كونه اقرب واما القاسم في كونها روحانيين فانما يؤثر في القرآن
 في اعلى عليين ويكنه فيه وعليون جمع اعلى مقام في السماء السابعة يصعد
 اليه لروح المؤمنين على ما في القاسوس فاصلا عليهم كصديق وقسيس
 فاجتمعت الواو والياء والساكن فقلت ياء فادخلت ثم ان
 التوتة في اعلى عليين اخرى روحانية ايضا كما ينفع منه قوله مع الملائكة
 المقربين حيث لم يقل مع النبيين والصدقيين والتهندين فانه ليس
 لتفصيل الملائكة بل لان مقامات الملائكة وقرتهم من الله قريب معنوي
 واستغراقهم في انوار قدس الجبروت وانما هم في بحر وحدة الاحوت
 لذات روحانية لا ياب لها الاثنى اثنى الناسوت وانما في سلك المراتب
 وصار من اهل ملكوت السموات فبما ان الله من يده ملكوت كل
 شئ واليه يرجع كل ظل وفي فان كان كل من الرضى والتوبة في
 هذا المقام ان على من غير سبق عمل وتوبة بل لمحض فضل وموهبة
 الهية فتوه موهبة والافكتية لان لكسب الاعمال مدخلية عادية
 في الاجرة المترتبة عليها فقد علم ما حققنا ان الجنس الاخرى ايضا
 ينقسم الى اقسام الاربعة وان في كلام المص اشارة الى كل منها وانه
 كفى مؤنة تفصيلها فمن اورد امثلة تلك الاقسام من الخارج فقال
 فالوحي والروحاني كنخ الروح ونواجعة في الحشر والمؤمنين الجاهليين
 كلهم خلل الجنة لا في مناقبة الاعمال والكنى الروحاني كروية الله تعالى
 في الجنة واستماع الانجاء المنسوبة والنفحات الطيبة في مناقبة
 الاعمال الصالحة والكنى الجسماني كلهم خلل الجنة وسائر النعم الجميلة
 من الاكل والشرب والجنس والعصور في مناقبة الاعمال الحسنة فلم يدق
 النظر في كلام المص ونسب سن قلده ويحسبون انهم يحسنون صنعا
 وقوله ابد لا بد من طرف للتوتة والمراد طول الدهر وعدم الانقطاع
 في القاسوس الابد متحركة الدهر الجمع اباد وابود والديم والقديم
 الاخرى وقال ايضا والله لا آتية ابد الابد وابد الابد كانه مني
 وابد الابد كانه وابد الابد وابد الابد وابد الابد بمعنى
 اشهر فالابد من جمع ابد مبالغة الابد كدام مبالغة الدهر يقال ابد ابد
 كما يقال دهر دهر وجمع لزيادة المبالغة واما الياء فخلل خلاف القيا
 او المراد بالابد الديم جمع بها تفصيلا لمعقلا ثم لما بين ان النعمة الالهية انواع
 اراد ان يعين ما هو المراد منها في هذا المقام فقال والمراد اى من النعمة

المطلوبة

المطلوبة المفهومة من قوله انتم عليهم هو القسم الاخير اى الجنس الاخرى
 بجميع اقسام الاربعة وبعض من القسم الاول اعنى الجنس الدينى واليه
 اشار بقوله وما يكون وصلة اى واسطة قرينة يتوصل بها لوصلا واسطة
 الى شئ اى الى مثل هذا القسم الاخير الاخرى كانه كذا ذلك البعض
 الذى يكون وصلة من القسم الاخر بفتح الحاء اعنى القسم الاول فكل
 بتعميضة ومحصل كلامه ان المراد من النعم ههنا هو القسم الاخرى
 تمام وبعض من اقسام الدينى الذى يكون وصلة الى مثل
 القسم الاخرى وهو تخلية النفس وتخليتها لان الوصلة بلا
 واسطة انما يصدق عليها وما عداها من نفع الروح وتخليق البدن
 ونحو ذلك فانما هي وصلة الى الرهايط وواسطتها الى بيده
 ثم بين وجوب كون المراد القسم الثاني مطلقا وما يتوصل به اليه من
 القسم الاول بقوله فان ما عدا ذلك من القسم الاخرى و
 بعض القسم الدينى مما يشترك فيه المؤمن والكافر فلا يبين
 مجال المؤمن حيث ان يتخذ مطلوبا فان نصب عين المؤمن والمطلب
 الا على عنده هو النعم الاخرى وما يكون ذريعة اليها من امور
 الدنيا فلا يطلب الا طريق الذين انعم الله عليهم في الآخرة فقول انتم
 التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي لتحقيق وقوعه قوله بدل من الذين
 اى قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين بدل من الموصوف
 في قوله الذين انتم عليهم بدل الكل من الكل وهو اختيار ابي علي
 الفارسي واختيار سبويه كونه صفة له وفي تقديم كونه بدلا لاشارة
 الى انه المختار عنده لا فائدة التاكيد والتقرير مع التخصيص على ان
 غير المغضوب عليهم هم المشهود لهم بالانعام عليهم على نحو ما سبق في كون
 الضراط الثاني بدلا من الاول فان قيل على تقدير كونه بدلا من الذين
 انتم عليهم كان المناسب غير الذين غفبت عليهم واظلمهم فماعدل
 عنه فاشيا عن التصريح بنسبة الغضب والاطلال اليه تعالى في مقام
 طلب اللطيف والانتقام وقوله على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلوا
 من الغضب والاطلال عبارة الكشاف بلا تغير قال قدس سره
 اى اذا جعل بدل لا يريد بالثاني ايضا الذات مع قصد تكرار العاقل
 وتفسيرهم فيوجد فيه تلك المبالغات فالبدل في الآية ارفع
 من الصفة انتهى ومقصود قدس سره دفع ما يتوجه على جعله بدلا
 من ان لفظ غير كونه اصلا في الصفة يدل على المفهوم والبدل منه

حكم تنبيه

لكونه موصولا بديل على الذات فكيف يصح جعل المفهوم بدلا من الذات
وحاصل الدفع انه اريد به الذات ايضا ليعمل جعله بدلا فيفيد فوائد
لا تفصل الا بالبدل قال بعض المفسرين من فضلاء المتأخرين ردوا
على الكشاف والقاضي في اختيارهما البديل على الصفة لاسبيل الى
جعل غير المفضول عليهم بدلا من الموصول لما عرفت من ان شان
البديل ان يفيد متروكة مزيدا تكيد وتقرير وفضل ايضا في تقرير
ولا يربط في ان قصارى امرنا نحن فيه ان يكفى مما اضيف نوع
تعريف موصوفه لوقوعه صفة للموصوف واما استحقاق ان يكون
مقصودا بالنسبة مفيدا لما ذكر من الفوائد فكلا انتهي ان قول قد
مرح هذا الفاضل في توجيه ما اختاره من كونه صفة للموصوف ان
الموصول عبارة عن احدى الطوائف المذكورة المشهورة بالانعام
عليهم وباستقامة المسلك ومن ضرورة الشهوة شهرتهم بالمفاخرة
لما اضيف اليه كماله غير من المتصفين بضد الوصفين المذكورين
اعني مطلق المفضول عليهم والظالمين فالكسب بذلك تعرف
مصححها لوقوعها صفة للمعرفة انتهى وقد عرفت فيما سبق ان سباط
ما ذكر من الفوائد في البديل هو كونه مشهورا له بالوصف البديل
منه ولا شك ان شهرة النعم عليهم بالمفاخرة المذكورة عين كون غير المفضول
عليهم مشهورا لهم بالانعام بحيث لا يذهب الوهم عند ذكر النعم عليهم
ان الى غير المفضول عليهم وبذلك يحصل ما ذكر من الفوائد اعني التاكيد
والتقرير وفضل الايضاح والتفسير الشهرة التي اعترف بها هذا الفاضل
كما تصحح وقوعها صفة للمعرفة تصحح وقوعها بيانا وتفسير افعول ووقوعها
بدلا ايضا بل يترج ذلك لدلالة على تلك الفوائد الغائبة في الوصف
على ما مرح به قدس سره فيما نقلنا عنه كيف ذلك الفوائد تابعة
لبديل وغاية متأخرة عنه لا انها يجب حصولها او لا بان يكون حالها
تقدم وجوده حتى يصح البديل على انه يجوز ابدال التكرار من
المعرفة فبما الكسب نوع تعريف بالطريق الاولى وقوله اوصفت له
اي الموصول فاما صفة مبنية للموصوف وكاشفة عن الماراد منه
ان اخذ على وجه يادى موصوفة وبلازمة او مبنية له ومختصة
ايه ببعض افراده ان اخذ على وجه يكون الموصوف اعم منها وتناول
غيرها وتوضيحه انه قد بين ان الماراد النعم الاخرية التي هي المفضلة
والرضا والقبول في اعلى هيتين الخ ولا يتصور ان يقارنها الغضب

منه في قوله
بغيره

والفضل او ثبوتها عنها فاما ان تكون تلك النعم مسبوقه بها كما في عصاة
المؤمنين الذين ادخلوا ناراً ثم غفر الله لهم ورضى عنهم واخرجهم الى الجنة
او لا يكون مسبوقه بها اصلا كما في الصديقين والشهداء والصالحين فالنعم
عليهم بالنعم الاخرية يلزمهم ان لا يكونوا مفضولين ولا الضالين حتى ما
اشوا في الاخرة ولا بعد ما اشوا فيها فثبت طائفتان من غرضه الله واضر
قبل الغفران والرضا ومن لم يمتد الغضب والاطلال لراسا فان اريد
بغير المفضول عليهم ولا الضالين من لم يكونوا مفضولين ولا الضالين
حين النعم عليهم وغفر لهم ولا بعده فالصفة مبنية لان النعم عليهم في الاخرة
لا يكونون الا كذلك وان اريد به من لم يكونوا مفضولين ولا الضالين اصلا
وكذلك الانعام في صفة معتدة تحقضي الموصوف ببعض افراده الذين
لم تكن نعمهم الاخرية مسبوقه بالغضب والاطلال اصلا فيكون المطلوب
طريقهم لا غير وقد ذكرنا هذا وجوها اخرى فالحق احق بالاتباع وقوله
على معنى انهم جميعا بين النعم المطلقة وهي نعمة الايمان وبين السلامة من
الغضب والاطلال بيان المعنى للمعنى المراد على تقدير كون المفضول
عليهم الخ سواء كانت مبنية او مبنية واشارة الى انه على تقدير كونه
صفة يراد بكلمة غير معناها الوصف لا الذات فيكون في معنى الصلة
لان الصلة في الحقيقة صفة للموصول فيكون الموصول جامعا في الحقيقة
بين الصفتين والى هذا اشار قدس سره اجمالا حيث قال لان
النعم المطلقة اثبت لهم بطريق الصلة والسلامة بطريق الصلة ونعم
من ذلك انهم جميعا بينهما انتهى والمراد بالنعم المطلقة ما يكون مقصودا
بالذات غير مبنية كونه مبنية او توطئة لغيره ومقصودا بالانعام فان
الموصوف مقصودا بالذات والصفة تابعة له على عكس البديل والمراد بها
ما كان نعمة بلا شرطش كالايان بخلاف العمل فانه نعمة بشرط افتراء بالايان
ثم انه فسر النعم المطلقة بقوله وهي نعمة الايمان وكان الظاهرة ان
يقول وهي نعمة المفضلة والرضا الخ لكون المراد النعم الاخرية لكنه
اراد ان يشير الى ان المفضلة المعبر في بيان كونه بدلا او صفة هو
المنطوق لانه المذكور صريحا فلا معنى لان يقال لا ليس بذلك ولا مقصود
في نظم الكلام ان قولنا كذا بديل منه او صفة له وان كان مراد اطلاقه
في ذلك اي جعل غير المفضول عليهم صفة للموصول الذي هو حسن
اقام المعرفة انما يصح باحدى التاويلين اذ بدون التاويل يلزم
وصف المعرفة بالكرة لان كلمة غير كونها من الاسماء المتوعدة في الانعام

لا يقتضب التعريف من المضاف اليه المعرفة فان قلت كما لا يجوز وصف
المعرفة بالتكثرة كذلك لا يجوز ابدال التكثرة من المعرفة الا ان يكون موصوفة
تحويا لما عليه ناصية كاذبة مرتجابه فما وجه تخصيص التأويل بجمله ومنا
بل لا بد في جعله بديلا ايضا والا لم يصح البديل لعدم كونه موصوفا قلت
قال الرضائي الحق انه يجوز ترك وصف التكثرة الجبلة من المعرفة اذا
استفيد من البديل ما ليس في البديل منه كقوله تعالى بالواد المقدس طوى
اذا لم يجعل اسم الوادي من الطي لانه قدس مترين فكأنه طوي بالقدس
انتهى فكذا حق التأويل بصورة الوصف فلا بد منها من التأويل اما
في الموصوف باخراجه الى خبر التكثرة واما في الصفة بجعلها من عداد
المعرفة والى الاول اشار بقوله اجزاء الموصول اى اولها اجزاء الموصول
المعرفة بجري التكثرة اذا لم يقصد به اى هذا الاجزاء اذا لم يقصد بالموصول
مهور اى متين وثبته قدس تراه بان الموصول في حكم الموصوف باللام فاذا
اريد به الجنس من حيث وجوده في ضمن افراده لا بعينه كان في المعنى كالتكثرة
وهو المتق بالمعهود الذهني فتارة ينظر الى معناه فيعامل معاملة التكثرة كما لو
بالتكثرة والتجدة واخرى الى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتداء واذا حال
انتهى وحيثما اشكال مشهور وخواتمة قد سبق ان المراد بالموصول اعلى
الذين انتم عليهم هم المؤمنون مطلقا او الانبياء واصحاب موسى وعيسى
عليها السلام قبل النسخ والتعريف فهو على الاخرين عهد خارجي فندرك
فيكون معينا وعلى الاول مستغرق لكل وهو ايضا امر متين لا يتعد
فيه اصلا فليس هناك معنى وثقت فيه اجاب عنه سيد المحققين قدس
سرع بانه يحتمل ان يريد بالمؤمنين طائفة منهم لا باعيانهم واذا حمل على استغراق
المبادى من العبادة لثقت ان يكون ما ذكر في الجواب وجها رابعا لتلك
الاشقة وهو العهد الذهني انتهى واورد عليه قدس سره ان ارادة
طائفة لا باعيانهم فم لا يناسب جعل طريقهم مستفودا عليه بالاستقامة
علاقتها اقول مراده قدس سره بطائفة منهم لا باعيانهم طائفة غير معينة
من الطوائف الثلث المذكورة اعني المؤمنين مطلقا او الانبياء واصحاب
موسى وعيسى فان كل واحد من تلك الطوائف وان كان متعينا لمن
لا يتعين حمل الموصول على واحد معين منها لا تنفاه قرينة ظاهر في الآية
على ذلك بل يحتمل ان يحمل على كل منها على سبيل البديل وعلى غيرها
ايضا في هذا الوجه بوضوح لا يهاجم ويصير بمنزلة ما اريد به فردا لا بعينه
اوليس المراد المعينة انها كانت واطلاق لا بعينه عليه باعتبار ان الغرض

لا بعينه

بتعيينه والكلام خلو عن الدلالة على ذلك وقوله كالحق اى كما اخرج
الحق باللام الذي اصله المتين بجري التكثرة لغرض عدم المتين في
قوله في وصف نفسه بالاناءة والوقار ولقد امر على التيمم بسبني
اذا لم يرد بالليم الحقيقة من حيث هي اذ لا يتا سببه المرور ولا جميع
الافراد اذ لا مرور عليه ولا المعهود المتين لقصوره عن افادة ما هو
المقصود من التمدح بالاناءة والوقار في مواضع يطش فيها اول
الاحلام السخيفة ولا يثبت الارباب الغريم الكاملة بل المراد الحقيقة
باعتبار وجودها في ضمن فردا لا بعينه اى على ليم من اللثام تام تحقيق
معنى البيت ليس هذا موصوفا وقوله اني لا امر على الرجل مثلك فيكره
تمثيل اخر لا مراد الموصوف باللام بجري التكثرة لقيام المانع عن التعريف في
كلمة مثل او لا توغلبها في الابهام كغير المقصود بالرجل هو فردا لا بعينه
اذا لا قرينة على العهد الخارجى ولا تصور المرور على الافراد ولا
على الحقيقة من حيث هي كما سبق فتعين العهد الذهني وهذا زيادة
على الكثرة في اوردها لان المثال الاول وان كان كما مثل في وصف
الحق باللام بالجملة لكنه ليس بمتا فيه لا فقال الجمالية ولو مر جوا وزيادة
مناسبة هذا المثال بالآية في كون الموصوف والصفة معرفتين صورة
وكتبتين معنى والتأويل الثاني ما اشار اليه بقوله او جعل لفظه
غير معرفة بالاضافة فهو في الصفة يعنى ان منشاء توغلب في الابهام
والمانع من عدم تفرق بالاضافة الى المعرفة هو تعدد ما يذاير المضاف
اليه ولا تعدد ههنا لانه اضيف الى ماله ضد واحد فيساق الذهني من
غيره الى ذلك الضد الواحد فان المقصود عليهم والضايق خذ واحدا
وهو المنعم عليه فتعين المنعم عليهم بالاسرودة من قولنا غير المقصود عليهم
الحق بغير الحركة من غير الكون امر مثل بغير الحركة لا اسرودة من قولنا
غير الكون فلذا يوصف بالحركة ويقال عليك بالحركة غير الكون
وتعرف به ايضا فيقال بالحركة غير الكون وفي بعض النسخ بغير الحركة
بغير الكون اى بقولنا غير الكون فان الحركة يتعين بالاسرودة منه و
مال السخيفين واحد وهو ان للكون ضدا واحدا هو الحركة فلا ينافي
الذهني من غير الكون الا اليه اذ المتبادر الى الذهني من غير الشئ
ضده لانه المتبادر للشيء حقيقة ولما كانت المحالفة اعم من التضاد وكان
اضطاح حصول التيقن هو التضاد عدل المص عن لفظ الخلاف المذكور
في الكشاف فاورد لفظ الضد بدل لم الفرق بين التأويلين انه على التأويل

الاول بحمل المفضوب عليهم والضالين على اليهود والنصارى ليس في غير
 على ايهامه تكملة مثل موصوفه فيظهر التبيين بالليثيم يبتني وعلى الثاني
 يتجملان على مطلق المفضوب عليهم والضالين ليكون المضاف اليه تما
 ضد واحد وهو المنعم عليهم وبهذا يندفع ما يورد ههنا من ان جعل غير
 معرفة بالاضافة الى ماله ضد واحد يستلزم ان لا يكون الوجه الثاني تاويلا
 لانه يكون ح معرفة حقيقة لا تاويلا ولا الوجه الاول تاويلا صحيحا لانه على
 تقدير كون لفظ غير معرفة قطعا لا يكون كقوله ولقد امر على الليثيم يبتني
 الخ ووجه الاندفاع هو ان كونه من قبيل ما اضيف الى ضد واحد ليس
 بمتعين وان حمل المضاف اليه على مطلق المفضوب عليهم كان من ذلك
 القبيل وصار معرفة قطعا فلا يتحقق الوجه الاول وان حمل على اليهود و
 النصارى لم يكن من ذلك القبيل بل ينبغي على تكراره الاصلية فيكون من قبيل
 الليثيم يبتني ولما كان مدار الوجهين احدا المجلدين ولم يتبين شيء منهما
 صار كل من الوجهين تاويلا وصححا قال بعض المحول وانا وصف
 المعرفة بغير تنزيلا للموصول منزلة المنكر اذ لم يقصد به معهود او مفعول
 الى درجة المعرفة لزوال ايهامه بالاضافة الى ماله ضد واحد ثم قال
 اعلم ان غير الهائنة اوجه احدها ان يقع في موقع لا يكون فيه الا تكملة
 وذلك اذا اريد به النفي الباذج كما في مروت برجل غير زبد والثاني
 ان يقع موقعا لا يكون فيه الا معرفة وذلك اذا اريد به شيء قد عرفت
 بضاوة المضاف اليه في معنى الايضاده فيه الا هو كما اذا قلت مروت
 بغيرك اي المعروف بخيارك الا انه في هذا لا يجري صنعة فيذكر غير
 جابر على الموصوف الثالث لا يقع موقعا يكون فيه تكملة تارة ومعرفة اخرى
 كما اذا قلت مروت برجل كريم غير ليثيم وعافل غير جاهل والرجل الكريم
 غير الليثيم كما قال صدر الافاضل وقد بينت منه ان من قال ان غير الا يتعرف
 اصلا وان اضيف الى المعارف لم يصب وان من زعم انه بالاضافة الى ماله
 ضد واحد يتعين تعيين الحركة من غير الكون فقد اخطأ من وجوه اما اولها
 فلا ان اضيف ماله ضد واحد كنه لم يعرف ما اريد به بضاوة المضاف اليه
 في معنى لا يضاوه فيه الا هو ولهذا لم يكن من قبيل الثاني فلم يتبين تعيين
 الحركة من غير الكون واما الثاني فانا فلا نحيط بمعرفة بالحقيقة على ما
 لا يلائم ويل كما قلنا ذلك الزاعم واما ثالثا فلا نحيط لا يجري صنعة واما بذكر غير
 جابر على الموصوف وهو في صدره توجيه كونه صنعة لما قبله انتهى كلامه او اد
 بالقبيل صاحب الكشاف وبالزام البضاوي واقول في جواب الاول ان

صاحب الكشاف اما قال ما نقله في تقرير السؤال حيث قال فان قلت
 كيف صح ان يقع غير صنعة للمعرفة وهو لا يتعرف وان اضيف الى المعارف
 واما في تقرير الجواب فقد صح بتعرفها بها حيث قال قلت الدين انتم
 عليهم لا توقيت فيه فهو قوله ولقد امر الخ ولان المفضوب عليهم والضالين
 خلاف المنعم عليهم لا توقيت فيه فهو قوله فليس في غير اذ لا ايهام الذي
 بابي عليه ان يتعرف انتهى فانظر كيف نفى الابهام عما عني التعرف
 في صورة الاضافة الى الضد وقال قدس سره ايضا في توجيه جواب
 اجاب او لا بان الموصوف تكملة في المعنى وثانيا بان الصفة معرفة انتهى
 نعم المسئلة فتمت في هاتين النجاة واختار الرضى عدم نكرة ولو بالاضافة
 الى المعرفة وابن السري الى تعريفها واستدل عليه بهذه الآية وتفصيل
 يطلب من الرضى وافضل في جواب الثاني اما اوله فاقوله اما اوله
 فلا الخ مدفوع بانه من اين علم انه لم يعرف ما اريد به ههنا بضاوة
 المضاف اليه في معنى لا يضاوه فيه الا هو فان التصريح بذلك المعنى
 ليس بلازم كما في المثال الذي اوردوه بهذا القابل فان قولنا مروت
 بغيرك اي المعروف بخيارك لم يصح فيه الا ما اريد بغيرك فكل
 ههنا معنى لا يضاوه في المفضوبين والضالين في الا الموسون كما يكون
 متعاهدا في الاخرة فسقط قوله ولهذا لم يكن من قبيل الثاني فلم يتبين
 تعيين الحركة بغير الكون واجاب عن هذا بعض الفضلاء بان في
 كلام المصنف بانه اراد بقوله تعيين الحركة من غير الكون انه زال
 ايهامه بالاضافة الى ماله ضد واحد كما اراده هذا القابل لانه صار
 معرفة لان تعيين الحركة من غير الكون هو تعيين ماهية الحركة ولست
 بمعرفة كالافان والغرض المراد بها مفهومها فاقوله ولهذا لم يكن
 من قبيل الثاني الى اخره خبط عظيم وخطا جسيم لان عدم كونه من
 قبيل الثاني لا يستلزم ان لا يكون ماهية من المبهيات معلومة بمفارقة
 شبه اخرى انتهى وفيه نظر لانه صرف لكلام المصنف عن ظاهرة وهو ادعى
 تفرجه به كيف والمصنف ادعى في الجواب الثاني جعل غير معرفة
 بالاضافة استدلال عليه بقوله لانه اضيف الى ماله ضد واحد ثم فرغ
 عليه تعيينه من غير الكون فلو اراد بتعيينه زال ايهام من
 غير ان يصير معرفة لم يتم التعريب وقياسه على ما اراده القابل فاصد
 لان ذلك القابل لم يدع جعله معرفة بل ادعى رفعه الى درجة المعرفة
 فنكتفي فيه بزوال الابهام وان لم يصير معرفة وقوله تعيين الحركة من غير

السكون نعتين ما عتبه الحركة وليست بمعرفة كلام واه اليش اعدادا
المعرفة المعرف بلام الجنس فان المقصد فيه الى نعتين مفهوم مدخولها
من حيث هو مع قطع النظر عن حقيقة في ضمن الفرد بعضها او كلا
وايضا على ما ذكره يكون معنى قول المصنف نعتين كنعين الحركة من
غير السكون في معنى قوله زال ابهامه كنعين ما عتبه الحركة بمغايرة
مهيئة السكون وهذا كلام حال عن التحصيل هذا ولترجع الى ما كنا
فيه فنقول واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله واما ثانيا فلان يكون
معرفة بالحقيقة لا بالتأويل كما ظنه الزاعم مدفع بما ذكرنا سابقا
من ان كونه معرفة بنى على احد الجملتين الذين ليس واحد منهما
ملتصبا فهو معرفة حقيقة ان حمل المفضوب على بهم ولا الضالين
على المطلق وباقى على نكارة ان حمل على اليهود والنصارى فدار
كونه معرفة صرفة عن ظاهر الذي هو النكارة وجعل معرفة بالجم
معرفة بالجم المذكور ولا نغنى بالتأويل الا هذا لا ما يقال بالحقيقة
واما ثالثا فلان ما افاده بقوله واما ثانيا فلان اما يذكر ح غير
جار على الموصوف كلامه تفرد به صدر الافاضل وكلام النجاة مشحون
بانه اذا كان المضاف اليه صدد واحد يعرف بغيره يتعرف
هناك غير ويقع صفة للمعرفة ومشهور بقوله عليك بالحركة
غير السكون فان غير السكون ذكره جاريا على الموصوف والمص
بنى كلامه على هذا فلا يعقل مخالفة الجمهور لكلام صدره عن حرق
اجماع القدم ولو كان صدرا لا فاضل في وهي ابن كثير نص على
الحال من الضمير المجرور اي روى عن ابن كثير نص غير ان يكون
حالا من الضمير المجرور في عليهم في انتم عليهم فتبيح لفظ غير على
نكارة الاصلية لان شرط الحال ان يكون نكرة وقال في الكشاف و
هي قراءة رسول الله عليه وسلم والمص سكت عن هذا الامة او تركه
عليه ان جميع القرآن قراءة عليه السلام حتى ان شراح الكشاف خاضوا
في توجيها عبا سارة فقال القطب وتبعه الطيبي اي عادية قبل العروضة
الاحيرة والآكل القراءة قراءة وقال صاحب الكشاف في كل واحد من
السبع المتواترة نسبت الى واحد من الائمة لا شتمها بها وتفرد بها باحكام
حاصلة في الاداء واما غيرهما فاذا ظهر فيها امر الراوية ولم يشتمر بها
نسبت الى النبي عليه السلام ولا يلزم من ذلك اعتباره بها ورجحة
قدس سره وقال وهذا اولى واحتضنه العلامة التفتازاني فقال

نسبت اليه

نسبت اليه عليه السلام اذ لم يتواتر بالطريق المنسوب الى واحد
من القراء السبعة واما فالكمل قراءة عليه السلام وقوله والعامل
اي في الحال وفيها هو التمسك في الحال فظاهر واما في ذي الحال
اعني الضمير المجرور في عليهم فلان حرف الجر اداة توصيل معنى الفعل الى
مجرور فالجور واحد منسوب المحل بالفعل وهذا الاعتبار وقع
في احوال فلا بد ان العامل في الحال هو الفعل وفي ذي الحال هو
الجار فقد اختلف عامل الحال وفيها ووافر جاز كذا في خطبة
قدس سره على ان الرضي نقل عن المالك جواز اختلاف العامل فيها
ثم قال قدس سره وما يقال من ان الجار والمجرور في محل نصب
او الرفع فني قبل المسألة في العبارة انك لا على ما تقر من القواعد
نعم محل الظرف المستقر متعلق بمجموعة الواقع موقع عامله فان الخبر
متعلق بمجموعة في الدار لا الدار وحدها الا ان كلامنا في النصب
او الرفع الذي اوجبه معنى الفعل الذي اوصله الجار الى ما بعده
فانه للجور وحده انتهى واعترض عليه قدس سره بوجهين الاول
معنى الفعل اذا وصل الى ما بعده بنفسه وجب رفعه او نصبه و
اما اذا وصل بواسطة حرف الجر الى ما بعده فاجبا لا حدهما
ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف الجر اما منصوب
المحل او مرفوع فكان البقرة والكوفة في سرت من البقرة الى
الكوفة منصوب المحل بوصول معنى السير بواسطة من والى اليها
ولم يقل به احد والثاني انه لا حاجة في كون المجرور واحدا الى
كونه منصوب المحل لصحة وقوع الحال عن مجرور لا يكون منصوب المحل
كقوله تعالى واتبع ملت ابراهيم حينما وقوله النار مثواكم هالدين فيها
والجواب عن الاول انه قوله ولم يقل به احد ممنوع فان الرضي قال به
حيث قال اذا نقى اي الفعل بحرف الجر فالجار والمجرور في محل
النصب على مفعول به التحقيق ان المجرور وحده منصوب المحل لا مع
الجار لان الجار هو الموصول للفعل كالمزمنة والتضعيف كمن لا كانت
المزمنة والتضعيف من تمام صيغة الفعل والجار متصل به كالجور
من المفعول به فوسعوا في اللفظ وقالوا احما في محل النصب انتهى
وهذا نصي منه في ان البقرة والكوفة منصوب المحل وعن الثاني
ان المضاف في قوله تعالى واتبع ملت ابراهيم حينما لا متع حذفه
واقامة المضاف اليه مقامه فكانه المفعول وكذا قوله تعالى النار

مما كان معناه موضع ثنائيه حاله في حاله عن الفعل حقيقة
كل ذلك مذكور في الرضى فهو الحق بالرضا وقوله او باضمار اعني عطف
بحسب المعنى على الحال اي الغضب المروي عن ابن كثير الساكن
حالا او يكونه مفعولا لفعل مضى وهو اعني فيكون ما بعد اعني تغييرا
لا قبله فيجب ان يكون ساويا لما قبله او خفى لاستيعاب تغير احد المتباينين
بالاخر وتفسير الاخصى بالاشتمال فان كان المراد بما بعده الذي لا غضب
عليهم اصلا وباقه المؤمنون الكاملون في الايمان او كان المراد به
الذين سلموا من العذاب الابد ولو بعد حين وكان المراد به الذين
سلموا من العذاب الابد ولو بعد حين وكان المراد مما قبله مطلق
المؤمنين واريد بالعضوب عليهم بالاخص عليهم اصلا كان تغييرا
بالاخص وكان المعنى اعني منهم يتصل بالاستثناء اي جعل غير على
الاستثناء فان اعرابه في الاستثناء كاعراب الخشي وهو مخفوض بالاستثناء
غير انه ولا كان حمل غير على الاستثناء مطلق خلاف اصل الذي
هو ان يكون صفة كان الاولى حمل على الاستثناء المتصل اذ في حمل على
المنقطع الذي هو ايضا خلاف اصل الاستثناء يلزم ان كتاب خلاف
على خلاف واليه اشار بقوله ان فسر النعم بما يعنى القليلين اي المؤمنين
والكافرين لا يخص النعم بالافروية بل يراد مطلق النعم وبنو افرؤية
فيصير شرط الاستثناء المتصل وهو دخول المشتق في المشتق منه بقرينة
فاستثناء المعضوب عليهم والضاثنين من القليلين يكون مستقلا **قوله**
والغضب نور ان النفس بالمثلثة من نار العنارة اذا احتاج واشتد
عنفه بانه كهيئة نور من النفس شبيها غليان دم مودعة في احد
جنبى الشكل القوي وحركتها الى الخارج اشارة الانتقام وفي
الحديث اتفقوا الغضب فانه حمرة تفرق في قلب ابن آدم الم تروا
الى اشتاء او داه وحرمة عينيه فالمراد بالنفس اما الدم او النفس
الناطقة ونورانيا على الاول عليانها وحركتها الى ظاهر البدن و
على الثاني حكمتها واضطرابها ولا اشتد وصفه تعالى بحقيقة الغضب
كما في الرقة لكونها من الاعراض النفسانية المستحيلة عليه سبحانه و
جب صرف الكلام عن ظاهره فلذا قال فان اسند الى الله تعالى كما
في قوله تعالى وغضب الله عليهم اراد به الغضب والغاية على مر في بيان
معنى الرقة من ان اسماء الله تعالى انما يؤخذ باعتبار الغائيات التي
هي افعال دون البادي التي هي الفعالات فعلى هذا يكون المراد

بالغضب

بالغضب والغاية هي هنا هو الانتقام كما ان المراد بالترجمة كان الغضب
والاحسان على ما صرح به المعنى هناك وقيل يجوز ان يراد بالمرادة
الانتقام كما هو الملازمة لما ذكره في التعريف من قول ارادة انتقام
واقول فيه نظرا اما اوله فلان ارادة الانتقام وكذا ارادة
الانتقام ليس شيئا منها فعلا لان ارادة الفعل ليست فعلا فلا تدخل
تحت تلك الضابطة التي ذكرها المصنف من ان اسماء الله تعالى انما
تؤخذ بالحواشي اياها فلان الوصف بالانعام والانتقام اشترط في
الترغيب والترهيب من الوصف بامرادتها قوله في التعريف ارادة
الانتقام معناه ان سبها تلك الكيفية العارضة المستتعة لعلمان
الدم هو ارادة الانتقام وانبعاث الشوق والميل اليه تدبر قبل
فان قلت لا حاجة ههنا الى حرف الكلام عن ظاهره وانما يحتاج اليه
فيما اثبت له الغضب وههنا في الغضب قلت نفي غضب الله عن جميع
تخصصه بشيئ من شئ غضب تعالى كمن اخر قبل وانت خبير بما فيه لانه
يلزم ان لا يكون المنفيات في الجازات كما اثبت الربيع البعل وبما في
الامير الدينية منها ولا يذهب اليه من لم عقل سلم اقول كون المنفيات
في الجازات منها ككون اثباتها منها لان معنى الاسناد المجازي في
النفي انه لو اعتبر الكلام مجردا عن النفي وادى بصورة الاثبات
كان مجازا صرح به في المطول فمقصود القائل ان المحتاج الى التاويل
انما هو صورة الاثبات وما نحن فيه منفي وانا اقول في دفعه ان
المعضوب عليهم معناه الذين غضب عليهم لانه في مقابلة الذين انعم عليهم
الا انه عدل عنه الى صيغة المجهول لكون المقام مقام طلب اللطف
المنافي لنية الغضب اليه والنفير بها كما مر ثم انه جواز صاحب الكفا في
ان يكون اسناد الغضب اليه تعالى من قبيل الاستعارة التمثيلية بان
يشبه حال الله مع العقبة في عيبهم اياه و ارادة الانتقام منهم و
انزال العقوبة بهم بحال الملك او اخصب على موه من عصيان فادارة
ان ينتقم منهم وعاقبتهم وانصى طوان عن البين لعدم جريانه في جميع ما اسند
اليه ما يجب مرده عن الظاهر ولا استدعائه اعتبار التركيب في لغة سواض
لوجوب كون كل من الطرفين ووجه الشبه في الاستعارة التمثيلية هيمنة
منزعه من امور مستعدة كما هو جواب فيكثر المونة بلا ضرورة ندعو اليه
وعليهم في محل الرقة اي الضمير الجور فيه لان المرفوع المحل فيه هو الجور ووجهه
فلا يرد الا شكال بان المجموع ليس باسم والاستناد اليه من خواصه و اشار

بقوله لا تايب صاحب الفاعل الى ان مفعول ما لم يعلم فاعله ليس بفاعل
بل هو قائم مقام الفاعل وهو مختار ابن الحاجب وسائر المحققين واما
المختار عند صاحب الكشاف فهو ان فاعله وهو مذهب عبد القاهر
ولهذا اطلق في المفصل تعريف الفاعل عن قده على جهة قيامه ومرج
في الكشاف ههنا ايضا حيث قال ومحل الثانية الرفع على الفاعلية
فالص عدل عنه تبينها على ان المختار عنده ما ذهب اليه ابن الحاجب
وهو انما سبب تسمية بمفعول ما يتم فاعله كما لا يخفى بخلاف عليهم
الاول اي الذي في انتم عليهم والمراد ايضا المجزوء ووجه فاعله
منسوب الخلق على ان مفعول انتم ولا مريده لتأكيد ما في غير
من معنى النفي يريد ان لا في قوله ولا الضالين ليست بعاطفة لا
شرط كونها عاطفة قال في معنى اليب لها ثلثة شروط احدها ان يتقدمها
اثبات كجاء زيد لا عمرو وامر كضرب زيد لا عمر والثاني ان لا يتقدم
بعاطف فاذا قلت ما جاء زيد ولا عمرو فالعاطف الواو ولا يؤكد
لنفي وفي هذا المثال مانع آخر من العطف بلا وهو تقدم النفي وقد
اجتمعا ايضا في ولا الضالين انتهى وليس مانع من كونها عاطفة
لزوم اجتماع حرفي العطف كما توهم لانه ليس بمجذور كما في قوله
العدد اما زوج اما فرد وما جاء في زيد ولكن عمرو والقول بان عبد
القاهر وابا على منعا كون اما عاطفة وان كمن في المثال المذكور
لمجرد الا سندراك تقصف لان النجاة عددها من حروف العطف
وان بعض المحققين مرجح بان اما لعطف ما بعدها على ما قبلها وان
الواو لعطف ما الثانية على اما الاولى وان عند صاحب الحق
عطف الحرف على الحرف غير يبا وقيل اشار المحقق بقوله مزينة
لتأكيد ما في غير الخ الى ان المزينة لا يجزى الا بعد النفي كما لا يخفى انتهى
اقول هذا المحرر ممنوع لان صاحب المفصل بعد ما عدا لاسي حروف
الزيادة وقال انه لا يعلم اهل الكتاب اي لان يعلم وقال فلا اقم
بواقع البخرم وقال التجاع في بر لا يجوز وما شئت انتهى كلامه قال ابن
الحاجب في الكافية ولا تراويع الواو بعد النفي لفظا نحو ما جاني
في زيد ولا عمرو او معنى نحو غير المفضوب عليهم ولا الضالين وبعد
ان المصدرية نحو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك
وقلت قبل اقم نحو لا اقم وسندت مع المضاف نحو لا هو
وما شئت في النفي ايضا بانها زيدت لمجرد التوكيد وتقوية الكلام

من غير النفي

كما في لئلا يعلم اهل الكتاب ثم ان فائدة تأكيد النفي فيه انه بدل على النفي
النفي على كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه ولا ينبغي بحال ان يتوهم
ان النفي هو المجموع من حيث هو مجموع وقيل يجوز ان يكون فائدة زيادة كونه
لا بعد الواو حيث دفع ان يتوهم في اول الواو انه معطوف على الموصول
يعني لو قيل والضالين لتوهم اول الواو انه معطوف على الذين انتم عليهم
وان المعنى احدنا صراط الذين انتم عليهم وصراط الصالحين اقول لا يذهب
اليه احد اصلا لا اول وحده ولا في التمام ولا في السكون ولا في البرسام لا اظنك
في مرية من ذلك وقوله فكانة قال لا المضمون عليهم ولا الضالين تحقيق
لنفي غير معنى النفي وتصويره اعترض العلامة التفاتا في تحلي هذا
التصوير باحصل ما حرم قدس سره بقوله لا يقال كلمة لا في قوله لا المضمون
عليهم ليست عاطفة اذا لم يرد احدنا صراط الذين انتم عليهم لا صراط
المضمون عليهم بل امر به وصف المضمون عليهم بخاتمة المضمون عليهم فلا وجه
لها سوى ان يكون بمعنى غيره فلا فائدة ح لنفي بل غير بل غير في تصويره
انفع وتحقيقه ثم اجاب عنه بقوله لانا نقول لفظة لا في اصلها موصولة
لنفي واستعملت واشهرت بهذا المعنى كما انها حكم له في وان جعلت
غيرا ظهرت دلالة على النفي وارسخ قدما فيه انتهى وقوله ولذلك
جاء انا زيد لا غير ضارب استدل على ان غيرا في حكم لا حيث
جوز فيه تقديم مفعول ما اضيف اليه بناء انه بمنزلة لا فكانة لا اضافته
حيث وتو لا ذلك لما جاز ذلك التقديم لا شتاع تقديم ما في خبر المضاف
اليه على المضاف لان المفعول لا يقع الا حيث يقع وقوع عامل فيه
قال قدس سره ونخلص الكلام ان غيرا وضعت للمفارقة فهي مستثناة
لنفي فتارة يراودها اثبات المفارقة كما في الآية فيكون اثباتا في حكم
النفي لتضمنه آية فيجوز تأكيد بلا واخرى يراودها النفي كقولك انا غير
ضارب زيد اي ليست ضاربا لا لا في مقار لتخصض ضارب لا فيكون
نقيا صريحا والاضافة بمنزلة عدم في المعنى فيجوز تقديم المفعول ايضا
انتهى ثم المحقق جواز تقديم المفعول في غير على جواز التقديم في صورة لا
فقال كما جاء انا زيد لا ضارب لعدم اضافة لا الى ما بعده كونهما
حرقا وما نقل من السخاوي من ان لا في مثل قولك انا لا ضارب
زيد اسم بمعنى غير الا انه لا كان على صورة الحرف احرى احرى
على ما بعده كما في الا فوجب ان يتبع تقديم المفعول فيه ايضا فوقع
بأنهم مرجحون بان حرف اللب في الفضا المعد وله جزء من الحرف لخمسة

لمعروف عدتي فلا يكون اسم على ان صورة الحرفية المختصة لا تنفاه الاضافة
الما فية من التقديم يعني في جواز التقديم وقال قدس سره لا يقال حينئذ
ما من اخر وهو ان ما في خبر النبي يمنع ان يتقدم عليه لانا نقول انما يمنع
ذلك اذا كان النبي باؤا ان فانها كما دخل على الاسم والفعل اسمها
الا مستفهام فلم يجز تقديم ما خبرها عليها بخلاف لم ولكن فانها اختصا
بالفعل عملا فيه وصاروا كالحرف فجاز ان يعمل ما بعدهما فيها قبلها واما لا فاما
جاز التقديم معها وان دخلت على القبيلتين لانهما حرف يتصرف فيه حيث
اعمل ما قبلها فيما بعد ما خبر حيث بلا شيء وأريد ان لا يخرج مجاز ايضا
اعمال ما بعدهما فيما قبلها وقوله وان امتنع انا زيدا مثل ضارب اي وان
لم يجز ذلك التقديم في لفظ مثل مع مشاركة للفظ غير في كونهما من الاسماء
المفردة في الابهام لان الاضافة فيه ليست في حكم العدم وقوله وفي غير
الضالين اي قرى بتبديل لا غير وحمل صاحب القاموس على انه على وجه
التفسير وكما لم يندلج الى غير وجهي من الله عنها كما نسب اليها
في اكثر **قوله والضلال العدم** ول عن الصراط السوي وفي بعض
النسخ الطريق السوي والمراد بالعدم ول عنه ترك سلوكه بان لا يسلكه
اصلا او يخرج عنه بعد ان سلكه سواء كان هذا الترك **عمدا** بان عرف الطريق
السوي ولم يسلكه عناد واستكبار او خرج عنه بعد ان سلكه كذا عناد
وعقلا او لم يعرفه بان فعد عن الطلب عمدا متعمدا او كان خطأ بان
طلب الطريق السوي فاحطاه في الجهة فلم يجده او وجده وسلكه فيه فترك
البحث فيه ولم يتحفظ فخرج عنه وبالحج لا يلزم في العدم ول عن الطريق سبق
وجدته وسلوكه ثم الخروج عنه لقوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون
على احد الوجهين لان الكفرة لم يسلكوه طريق سلوك النور راسا لانهم وجدوه
وسلكوه ثم خرجوا عنه وهو ظاهرا من معنى العدم ول وتحقق معنى
العدم والخطا فيه اندفع ما قيل الضلال فقد ان الطريق السوي سواء
سبقه الواحد ان اوله كما في قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وثقا
عدنا عن تغير بالعدم ول عن الطريق السوي عمدا او خطأ لان
من طلب الطريق السوي ولم يجده او فعد عن طلب فهو ضال
ولا عدول ثم لا عدو ولا خطا انتهى اذ قد عرفت وهذا ما ذكره من
الصورتين في تعريف المصنف ايضا واسا قوله فلا عدول ثم لفتي على ان
العدول خروج مسبق بالدخول والوجدان وقد عرفت انه لا يلزم

ذلك فلا يقدل عما هو حق واما قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى فان
اريد به ضالا في جهل في بعض شعاب سلكه او ضالا بوادي تهامة عند
شجر النخيل او ضالا عند مرصعة لدى باب سلكه او ضالا في طريق النام
حينئذ ما خرج به ابو طالب فكل منها مسبوق بالوجدان وان اريد به ضالا
عن الشرايع والحكم والاحكام فكونه ضالا منها كونه غافلا عنها لعدم
الاخذاء اليها بالمعقول مخرج بكل ما ذكرنا في التفسير **قوله** ول اي للضلال
عربي عريض التركيب من قبل ضلال ظليل وبليل ليل فالمراد بالمبالغة
في طول واستداده فانه اذا كان عرض الشيء ذا عرض فافلتت
بطوله واستداده فالمعنى ان للضلال سنداد امدينا ومراتب كثيرة
متفاوتة تفاوتها فاحشا كما قال والتفاوت ما بين ادناه كارتكاب
المكروهات وترك المحسنات واقصاه الذي هو الشرك بالله
العباد بالله كثير اعبر متناه وبيانه ان الطريق الموصل الى المطلوب
هو الاعتدال بين طرفي الافراط والتفريط اعتقادا وعملا وخلقاً فهو
لا ينقسم في المرتبتين ولا يمكن تعدده كالحظ المستقيم الواصل بين
المنقطعتين فانه لا يكون الا واحدا مع الخطوط الواصلة بينهما عن جنبه
غير متناهيته فمراتب الافراط والتفريط عن جنبه الاعتدال الحقيقي
لذلك الا ان المراتب القريبة الى الوسط من الجانبين شبهة بالوسط
وسببه كالحظوة القريبة الى الخط الوسط في المستقيم فانه كلما
بعد عن الوسط زاد اقربا سا وكما قرب منه يزداد مستقيما فلكون الاعتدال
الحقيقي ممورا بين الاطراف المتشابهة يشبه الامر على السالك فيظن
القريب من الوسط الاعتدالي وسطا فيسلكه فيضل ولهذا قال تعالى
وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن
سبيله قال المتألمون الصراط الاخرى هو صورة هذا الصراط
فلماذا كان احد من السيف واذق من الشمر **قوله** قيل المنضوب
عليهم اليهود في بعض النسخ بالواو فيكون عطفا على ما ينهم من الكلام
السابق من جعل غير المنضوب عليهم ولا الضالين بدلا من الذي
امنت عليهم او منقلا اذ لا شك ان الذين امنت عليهم اعني المؤمنين
موصوفون بمخافة مطلق الكفرة لا بمخافة اليهود والنصارى فقط ومعلوم
ايضا ان مطلق الكفرة مضمون وضالون كقول تعالى الذين كفروا وضلوا
عن سبيل الله قد ضلوا ضالا لا بعيدا وقوله ولكن من شر بالكونه مدبرا
فعلهم غيب من الله فكأنه قيل هم مطلق الكفرة وقيل لابل المنضوب عليهم اليهود

والضالون النصارى وبالجملة خصى هذا القائل المفضوب باليهود
لقوله تعالى فيهم أي شأنهم وفي بعض النسخ منهم بدل فيهم وهو غلط
وقع من التماسيح لأن أول الآية قل هل أنتم بشئ من ذلك متبوع عند
الله من لعنة الله الآية من لعنة الله وعقوب عليه والدليل على أن
هذه الآية نزلت في شأن اليهود أن آخر الآية وجعل منهم الفرقة
والخنازير وقد أجهوا على أن المسخ إلى الفرقة والخنازير لم يقع إلا
في اليهود والضالين النصارى لقول تعالى في شأنهم قد صدقوا من قبل
واضلوا كثيرا والدليل عليه أن ما قبل الآية ما المسيح الأرسول قد
جئت من قبل الرسل الآية ثم قال قل يا أهل الكتاب لا تغفلوا في دينكم
غير الحق بأن ترفعوا عني من مرتبة الرسالة إلى مرتبة الألوهية ولا
تتبعوا أهواء قوم قد صدقوا من قبل وقالوا عيسى ابن الله واضلوا من
شأنهم في ذلك كثيرا ولما كانت الآية بينان بظاهرها لا تدل على المدعى
لأن الآية الأولى إنما تدل على أن اليهود مفضوب عليهم لا على أن
المفضوب عليهم هم اليهود والمدعى هو الثاني دون الأول وكذا الآية
الثانية إنما تدل على أن النصارى ضالون لأن الضالين هم النصارى
وهو المدعى مريض صاحب الكشاف هذا القول حيث قال وقيل المفضوب
عليهم اليهود والمص أيضا نقل القول المذكور ولكن مراد على الكشاف
قوله وتدرى هذا مرفوعا مرة أعليه في نصيبه أي كيف يترضى القول
المذكور وبعد ضميها وقد ثبت أنه حديث مرفوع إلى النبي صلى الله
عليه وسلم عن موفوف على الصحابي حتى يكون حديثا ضميها وهو ما
أخرجه الترمذي عن عدي بن حاتم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال
المفضوب عليهم اليهود والضالون النصارى وفي مستند الإمام أحمد
سأل رجل النبي عليه الصلوة صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
من هؤلاء المفضوب عليهم فقال عليه السلام اليهود وقال من هؤلاء
الضالون فقال عليه السلام النصارى وما قبل وهذا من موقوف قيل ثم
بعده حيث لم ينقل الكشاف لا يقدح فيما ذكرنا من أن في هذه الزيادة على
على الكشاف مرة النصيب ونوبة لا ضعفه والجمع من السيوطي أنه اعترض
على القاض في هذا المقام حيث قال من الجب العجائب تضعيف التفسير
الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم وجميع الصحابة والتابعين واختراع
تفسير إبراهيم وجعل آية التمجيد ثم قال فكيف يجوز العدول عن الإجماع و
النسب المرفوع إلى قول الراي انتهى أقول هذا النص المرفوع لا يجوز عمله

على ظاهر الذي هو التقييد والتخصيص لأنه مع كونه خلاف الأصل
مخالف للآيات الناطقة بعموم الغضب والضلال لجميع الكفار كما
نقلنا سابقا فهو محمول على أنه بيان من الشارح عليه السلام ما هو
الأصل في ذلك لشدة ظهور الغضب في اليهود والضلال في النصارى
فتفسيره بغير ما فصرح به الشارح مما يحتمل اللفظ لا يكون مخالفا للنص
وقولا بالراي ولذا قال ونجى عليه أي يصير وجهها وجهه لا أو
يسخ ويظهر بناء على هذا التفسير المنقول عن الشارح المقتضى على
بيان ما هو الأصل من غير اعتبار تقييد وتخصيص وفاعل تجية
هو قوله أن يقال المفضوب عليهم العصاة والضالون الجاهلون
بالله تجية ويسخ بناء على التفسير المروي عن الشارح هو هذا
القول أعني تفسير المفضوب عليهم بالعصاة والضالين بالجاهلين
بالله لأن الشارح لما لم يرد التقييد والتخصيص بل اكتفى ببيان ما هو الأصل
فقد وسع دائرة التفسير فكل أحد أن يفسره باستخ وظهر له من
غير لزوم مخالفة النص وهذا اندفع أيضا ما تزعم صاحب الكشاف
منشاء التخصيص القول المذكور من عدم دلالة الآيتين على المدعى
لما تبين أن المدعى ليس حصص المفضوب والضالين على اليهود
والنصارى وتقييدها بها وإلى هذا أشار المص أيضا بتركه
لفظهم المذكور في الموضوعين في الكشاف في قوله وقيل المفضوب
عليهم هم اليهود والضالون هم النصارى فلا يرد والمص لم يذكر
بل قال وقيل المفضوب عليهم اليهود والنصارى فلا يرد على عبارة
المص عدم دلالة الآيتين على المدعى إذ اعلى ما أخذه المص
تصريف الوصفين مع الفريقين والآيتان تدلان عليهما لا محل ومن
الشارح من توهم أن قوله ونجى عليه إبراهيم والمحق أنه يرد على هذا
القائل أنه خصى المفضوب عليه باليهود والضالين بالنصارى مع
عمومها بحسب المزمع بل الأولى أن يقال المفضوب عليهم العصاة
المخ ولا يخفى أنه لا يرتبطح أن يقال بقوله ونجى حتى الانتباط كما لا يخفى
بل يصير هذا في الحقيقة إيرادا على الحديث المرفوع ولا يقدم عليه
عاقلا على أن كلمة عليه غير موجودة في بعض النسخ وح يتبين ما
ذكرنا ولا يصح حله على الإبراد وأيضا أصل هذا الكلام للإمام الرازي
في التفسير الكبير وعبارته صريحة في أنه يفسر على حدة لا إيراد
على القول المذكور وعبارته هذه ما الحكمة في جعل المبتدئين طائفة

واحدة وهم الذين انعم الله عليهم والمردودين في قسطين المفضوب
عليهم ولا الضالين والجواب ان الذين كلهم عليهم نعم الله هم الذين هموا
بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به هؤلاء هم الذين جمعوا بين معرفة
الحق لذاته والخير لاجل العمل به هؤلاء هم المرادون بقوله انتم عليهم فان
اختلف في العمل فمهم الضيقة وهم المفضوب عليهم كما قال تعالى ومن يغفل
مؤمننا مستعدا فخاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وان اختلف
في العلم فمهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال انتهى
وقوله لان المنعم عليه دليل لقوله تعالى وجوه كون القول المذكور موجها
هو ان المنعم عليه المستفاد من الذين انتم عليهم من وفق على بناء
الجهول اي جعل موافقا للجمع بين معرفة الحق اي العباد الحق الناجية
في نفس الامر المطابقة للواقع وقوله لذاته متعلق للحق فان معرفة العابد
الحق والتصديق بها بقصد لذاته لانها الكمال في جانب العلم وقوله والخير
عطف على الحق والمراد به الاحكام العرفية المتعلقة بالخيرات التي هي
الاعمال الصالحة للعمل اي لاجل العمل فان غاية العلم بالاحكام المتعلقة
بالعمل هو العمل بخلاف العلم بالاحكام المتعلقة بالعقائد الحق فان المقصود
من التصديق لوجود الصانع وتوحيده وسائر صفاته العلى هو حصول
هذه التصديقات انفسها واما المقصود من معرفة وجوب الصلوة و
الزكاة هو العمل اي اتباع هذه الافعال الواجبة ومن هنا قيل لما ان
نعمل لنعلم ولما ان نعلم لنعمل فالاول اشارة الى الاعتقاد وثبات والثاني
الى العمليات وقيل في حل هذا المقام ان قوله لذاته متعلق بالحق فان
الله هو الحق الثابت لذاته بخلاف ما سواه فانه الحق لكن لا لذاته بل بالله
الذي هو الحق لذاته وان الخير هو ما سواه من الخلق الاعيان والاكوان
بانفسهم واصوالهم وافعالهم ورايتهم فانه خير للعمل لا لذاته فانه معدوم
مخصص باسم راجحة الوجود والخير هو الوجود لان الوجود خير من الغيب كما
انعدام من غير مخصص انتهى اقول هذا كلام لا خبير فيه لا لذاته ولا لعمل
اما اوله فلان ما سيذكره المصنف من قوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال
لا ينافي الحق بالمعنى الذي ذكره واما ثانيا فلان قوله للعلم به متعلق بالمعرفة
فلا بد ان يكون مقابله اعني قوله لذاته ايضا متعلقا به وهو جلي مستقنا
بأنه واما ثانيا فلان لو كان المراد بالجهل ما سوى الله من الاعيان والاكوان
وقد ذكر ان المراد بالحق هو الله تعالى لرفع المعنى اي ان المنعم عليه من
وفق للجمع بين معرفة الصانع والمصنوعات للعمل بها وهذا مما يلوح عليه اثر

واما رابع فلان المستوفى بنبوت الاشياء نفعيا علميا ويستوفى الاشياء
بتلك الاعتبار اعتبارا ثانيا بنبوة ويقولون الاعيان الثابتة ما ثبتت راجحة
الوجود لان الاعيان الخارجية الموجودة في الخارج ما ثبتت راجحة الوجود
واما خامسا فلان قولهم الوجود خير والعدم شر مقتضى افتراضه ما حجبها
بجهل بل فتوا فيها بمثال مرجح في شر الخير وبالحجة ما ذكره هذا القائل من كلام
خال عن التحصيل وقوله فكان المقابل له مستفاد على ما قبله اي لما كان المنعم
عليه من كان موافقا للجمع المذكور فالمقابل له من اختلف احدى قوتي وقوله
القائمة والعامة يدل من القولين والمراد بالقوة العاقلة ويسمى قوة نظرية
ايضا ما يتأثر به النفس عما فوقها من المبادئ العلية وتستفيض منها العلوم
النظرية وكما لها بهذا الاعتبار هو معرفة الحق لذاته واما العامة ويسمى قوة
عملية اي هي التي تؤثر بها فيما يختص من الابدان ويتصرف فيها وكما لها بهذا
الاعتبار تهذيب الظاهر بالشرائع النبوية والباطن بالاخلاق المرفوعة
هو الذي اشار اليه بقوله والخير للعمل وما قيل ان العامة هي التي بها معرفة
الخير للعمل فاش من عدم اعمال القوة العاقلة فان اثر العامة هو العمل فقط
واما معرفة الخير في ايضا من اثر العاقلة ولذلك قيل القوة العلية سفينة
من القوة النظرية مرجح في حاشية المطالع ولما كان الاخلال بالعمل مع
العلم ابلغ من الاخلال به مع الجهل كما قال عليه السلام ويل للجاهل مرة والعالم
سبعين مرة قدم الاخلال باعتبار القوة العامة فقال والجهل بالعمل
اي التارك للعمل الذي كان هو المقصود من معرفة الخير كما ركزت الصلوة
العالم بوجوبها فاسق اي خارج عن حدود الله وعن دائرة الحكم و
المصالح التي حدتها الله وحبها لنظام العالم ومصالح العباد وقوله
مفضوب عليه خير بعد خبر لقوله تعالى في حق القائل جدا ومن يغفل
مؤمننا مستعدا فخاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وموضع
الاشتهاء وهو قوله وغضب الله عليه ولذا اقتصر عليه والحق بالعلم
اي تارك العلم بايجب ان يعلم وان كان عاملا وعايدا جاهل
بالحق ضال عن الطريق المستقيم اذ لا واسطة بين الحق والضلال
لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال فالجهل بالتولين معا فاسق مفضوب
عليه وجاهل ضال نتيجة هذه المقدمات ان المفضوب عليهم هم العصاة
مطلقا وان الضالين هم الجاهلون بالله الا ان اليهود من بين العصاة
لم يند استحقاقهم للعقاب والنصارى من بين الجاهلين لم يند استحقاقهم
بالضلال صار كائنا لهما مفضوب ولا ضال سواهما فلذا حقيقتهما ان

بالزكر في نفس المفضوب عليهم والصلوات بطريق الاكتفاء بالاصل لا
المتنيد والتخصيص كما عرفت **قوله** وفري ولا الضالين بالهمزة المفتوحة
المبدلة عن الالف بعد الضاد لكون الالف احدى الهمزة وهذه
الفراء ليست بصفة بواحد من الفراء كما يوحى قوله صاحب الكشاف
وفراء اليوب السخني ولا الضالين بالهمزة بل هذه على لغة من
جد جد أي اجتهد اجتهادنا في اليوب من الفاء الكسبية
ولم يجوز اصلًا وأن كان على جده بأن يكون الاوّل حرف مدّ
الثاني حرفاً مشدداً والمفهوم من كلام أبي البقاء انما هذه قياسية
لأنه قال هذه لغة فاشبه في العرب في كل الف وقع بعد حاء حرف
مشدّد ومخالفة ما نقل عن صاحب القاموس أن الذي نقص
عليه جاحي الخمين أن ذلك لا يقاس عليه لأنه لم يكسر وانما سمع
منه اللفظ منها ذابة وشابة في ذابة وشابة ولما كان لفظاً ائمه
في حاشية الفاتحة ولم يكن جزء منها تصدى المفسرون لتفسير وتحقيق
معناه وبيان وزنه لغته ووجه كون حكم السور في مسنونا
فاختفى المص اترهم فقال آمين أي هذا اللفظ اسم الفعل الذي
هو استجب وفي الكشاف امين صوت سمي به الفعل الذي هو استجب
والمص غير الصوت الى الاسم لان المبتدأ ور منه انه من الاصوات
المحتملة او من اسماء الافعال المنقولة عن المصادر التي كانت
في الاصل اصواتاً كصه وليس آمين منها في شيء فلا بد من
ارتكاب تكليف في اطلاق الصوت عليه بأن يقال انه من قبيل
اطلاق العام وإرادة الخاص بأن يراد من الصوت اللفظ كما
فعله قدس سره ثم احتج الى بيان وجه اختياره على اللفظ
ولا ينظر الكلام بنقله وايضا غير أسلوب الكشاف فانه قال
سمي به الفعل والمص قال اسم الفعل لان المبتدأ ور من قولنا
سمي به فلان انه علم له ولم يرض الرضى كون اسماء الافعال اعلاما
لا لفظ الافعال حيث قال وليس ما قال ليس بعضهم انه مد مثلاً
اسم اللفظ اسكت الذي هو ال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل
لا لعمه ليس قال شيء اذ العربي الفخ ربما يقول صمغ انه لم يخط
ببب اللفظ اسكت وربما لم يصح بسمه اصلاً يجب ولهذا قال ابن
الحاجب هو ما كان بمعنى الامر او الماضي ولم ينقل ما كان معناه
الامر والماضي انتهى كمن المبتدأ ور من عبارة المص ما ذهب اليه

بعض النجاة

بعض النجاة من ان اسماء الافعال موضوعة لصيغ الافعال بان يكون
معنى آمين مثلاً لفظ استجب مراد به معناه وهو طلب الاجابة فيكون
مدلوله لفظاً غير معتبر بزمانه وان كان مدلول ذلك اللفظ
مقترباً فهذا الاعتبار صحيح كونها اسماء وان استغنى عنها
في الافعال وهذا وان كان مناسبا لتسميتها اسماء الافعال الا
انه مرد عليه ما اوردوه الرضى من ان هذه الاسماء اذا اطلقت
لا تحصل بغير الالف الفاعل بل معانيها فالحق ما ذهب اليه
ابن الحاجب من انها موضوعة لمعاني الافعال فكان حقاً ان بعد
من اصناف الفعل كما فعله المنطوقون الا ان الذي حمل على ان قالوا
ان هذه الكلمات ليست بافعال مع تاديتها معاني الافعال امر لفظي
وهو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال وانها لا تصرف تصرفها ويحل
اللام في بعضها والتوين في بعضها صرح به الرضى وقال بعض النجاة
انها اسماء للمصادر والسادة مستداً فعالها فقه معناه سكوتك بالنسبة
أي اسكت سكوتك فهي بمعنى المصدر لا الافعال ومن ثم كانت
اسماء والقول بانها اسماء لا فعال مفيدة لمعناها فضلاً عما قد
يؤيد هذا القول نفس الزجاج على ان آمين كلمة موضوعة موضع
الا سنجاية كصه موضع السكوت الا انه يشكك حلة بنائها على هذا
القول وقال الرضى واما آمين فقبيل مراباني وليس الآسن اوزان
البحر كقابيل وهابيل بمعنى افعل على ما فسر النبي صلى الله عليه وسلم
حين سأل ابن عباس عن بني علي الفخ وخفف بجذف الالف
فيقال آمين على وزن كريمة ولا منع ان يقال اصله القصير ثم مد
فيكون عربياً مصدر في الاصل كالنزيل والتكبر وقوله وعن ابن
عباس رضي الله عنهما سألت رسول الله عليه وسلم عن معناه
أي معنى آمين فقال افعل دليل كونه اسماً لفعل استجب فان قيل
فالدليل لا يوافق الدعوى قلت جاء صل جميع صيغ الامر وهو افعل
وانه المفهوم العام لها فان استجب معناه افعل الاجابة واضرب
معناه افعل الضرب والضر معناه افعل النصر وهكذا فهو
تفسيرها لتمام قصراً للمادة فهو من جملة جوامع الكلم ولما كانت
اسماء الافعال من قبيل الميمات لمشايتها الفعل الماضي والامر
كان عند آمين منها متضمناً للقول بانه سمي لتلك المشابهة فلذا
لم يتعرض المص لعمه بناءً عليه لكن لما كانت الاصل في البناء الكون

اجمع الى بيان وجه بناء على حركة الخاصة فلذلك قال وبني على
الفخ كائن فني قال لم يتجر من لعل اصيد البناء للظهور لانه
 صون بمعنى الامروا وقع موقعه فقد اغترب ما وقع في الكشاف من
 انه صون سمي به الفعل وقد عرفت ما فيه وان المص عدل عنه
 لعدم كونه صونا ثم انه بين وجه بناء على الفخ لا انتقال كيني
 وهو بظاهره اما يقتضي البناء على مطلق الحركة لا على خصوصية
 الفخ وهو المدعى فتوجهه ان يقال لو لم يكن على الفخ لتعين ان بني
 على ان يكون اذا لا محال للبناء على الكسر لزوم وقوع البناء بين
 الكسرين ولا على النظم ايضا لزوم الانتقال من البناء المكسور ما قبلها
 الى النظم وكلاهما في غاية الثقل فتعين البناء على الكون فيزوم
 النقاء الساكنين فقول لا لتقاء الساكنين معناه لزوم هذا المحذور
 على التقدير عدم البناء على الفخ لتعين الكون ح قيل في زيادة
 لفظ كائن اشارة مرجحة الى ان تحت لاجل البناء فلو كان كسر سمي البناء
 بين الكسرين ولو ضم ثقل فلا يمكن الا الفخ وانت جبر بان ابن لو كسر
 لا يبقى البناء فيه بين الكسرين وايضا البناء على النظم ليس في غاية الثقل
 مطلقا لوقوعه في الفاظ كثيرة كيف وقيل وبعد بل الثقل هو الانتقال
 من البناء المكسور ما قبلها الى النظم فقول كائن لجبر والتنظير كونه
 مبنيا على الفخ وليس في اشارة ما الى ذكره فضا ان يكون تلك
 الاشارة مرجحة ثم انه شرع ببيان ما جاء فيه من اللغات فقال
 وجاء في لغتان الاولى مد الفخ لا شياع ورفع الصوت بالدعا
 فوزن ففعل لا فيعمل لانها ليست من اوزان العربية الا ان يكون
 سريانا كشافين واللغة الثانية فمها فوزن ففعل لا محالة و
 قيل مغرب هين واخر لغة قصر الالف مع انها الاصل لانه يكون
 ح عزها كما هو مقتضى جملة من اسماء الافعال لان المد كثيرا استعمالا
 فخرج على ما هو اقل استعمالا ولو كان اصلا مع انه حكم بعضهم بان
 القصر ليس بمعروف ولم يحى الا لزوم الشرح على كلتا المقتضى
 فاليوم مخففة حق قال في الصحاح وتشديد الجيم خطأ ومعناه كذلك
 فليكن كس في القاموس وامين بالمد والقصر وقد يشدد بالمد
 ود وبال ايضا عن الواحد في البسيط اسم من اسماء الله تعالى
 او معناه اللهم استجب او كذلك فافعل انتهى ما في القاموس
 وروى عن الحسن وجعفر الصادق جواز تشديد الجيم

مع المد صونا لمدوة العامة عن الضاد فلا يكون ح اسم فعل بمعنى
 استجب يكون جميع ام بالمد اسم فاعل من ام بمعنى قصد كما في قوله
 تعالى امين البيت الحرام بمعنى قاصدين فيكون نصيح على الحال
 من مفعول اهدنا اي نطلب منك الهداية قاصدين اجابتك
 لطلبنا ندرهم انه او رد لكل من لغتي المد والقصر شاهدا فقال
 شتهدا ولا يجي مدالوقال اي المجنون العامري المشهور
 بحسب ليلى روى انه لما امر ابو حنيفة فقدم مكة ان ينشبه باسنا
 الكعبة وبنال الله الخلاص من حب ليلى اخذ بخلقة الباب فقال
 اللهم من ليلى فضرب ابو حنيفة فيكي قابلا يارب لا تسلبني ههنا ابدا ويرحم
 الله عبدا قال امينا بمد الالف وروى انه لما اسند هذا البيت بكى
 ابو حنيفة وقال امينا فخلقة وسبيله ولم يمنعه بعد عن كنهه ثم قال
 مستشهد المجي قصر الله وقال اخر اي غير الاول تنباعد عن مطلق
 اذ وقوة امين فزاد الله ما بيننا بعدا فامين بقصر الالف متعلق بقوله
 فزاد الله قدم للوزن وقيل للاهتمام بالاجابة و فطمح على وزن
 جعفر اسم رجل وقوله وليس اي امين من الغراءن للرد على من
 زعم انه من القرآن ولما كيد هذا الرد وقيد بقوله وفاقا يعني
 ان عدم قرأته ما اتفق فيه الامة وصار مجمعا عليه حتى قال بان
 من قال بقرأته لانه لم يكتب في الامام ولم يغل احد من نقل القرآن
 من الصحابة والتابعين انه من القرآن ولما اوجت المبالغة في
 تني كونه قرأنا ان لا يتن بل لا يجوز ذكره في خاتمة السورة دفعه
 بقوله لكن يتن فتم قراءة السورة اي سورة الفاتحة بكن بعد
 سكتة يسيرة ليمتاز القرآن عما ليس بقرآن ولما لغتهم في تجريد القرآن
 وتجزئه عن غيره لم يجزوا كتابه ايضا في المصاحف وقالوا انها
 بدعة وما كان القول بان هتم السورة سنة محال للغياس
 استدلال عليه بالنص فقال لقوله صلى الله عليه وسلم علمني جبريل
 وفي الكشاف موافقا لكتب الحديث لغتي بدل علمني وهذا الحديث
 رواه البيهقي وغيره وقوله امين مفعول ثان لعلمني اي علمني
 جبرائيل ان اقول امين عند قرائتي من قراءة الفاتحة وقوله وقال
 انه كالتختم على الكتاب اي المكتوب يحتمل ان يكون عطفا بحسب
 المعنى على قوله لقوله عليه السلام اذ معناه لانه قال عليه السلام في اهل البيت
 لانه قال النبي عليه السلام علمني جبرائيل الحديث وقال ايضا عليه

السلام في حديث آخر انه كان ختم الخ فيكون منبر قال راجعا اليه عليه السلام
ويجوز ان يكون عطفا على علمي واخلطت مقول قوله عليه السلام
فضمير قال ح رجع الى جبرئيل اي علمي جبرئيل وقال جبرئيل ايضا
كذا فيكون المحكي مجموع فعل جبرئيل وقوله مكاتب وقوله وفي معناه
اي في معنى الحديث المنقول عن النبي عدم او جبرئيل عليه السلام
من كونه كالحتم على الكتاب قول علي رضي الله عنه آمين حاتم رتب
العالمين ختم ر دعاء عبده فهذا كما تفسر لذلك الحديث ولهذا
قال وفي معناه واعلم ان ما نقل عن علي يدل على ان الختم من جانب
رب العالمين ولبوافة ما روى عن ابي جبرئيل مرفوعا آمين خاتم
رب العالمين على دعاء عباده المؤمنين وكذا ما روى عن كعب
الاخبر ان قال آمين خاتم رب العالمين ختم ر دعاء عبده
المؤمن فوجه التثنية بينه وبين ختم الكتاب انه كما ان من اعظم شانه
انا وقع كتاب احد من صك او محضر ووضع عليه خاتم بصير
ذلك سببا لتفاذه وقوله كذلك آمين اذا قال العبد بعد الدعاء
كان توقيع من رب العالمين وختم على كتاب دعاء عباده الربانيين
واي قول فرق هذا القول اما ما روى ان النبي عدم قال لراجل
قد اتيت في سوال او جب ان ختم فقل باي شيء قال يا امير المؤمنين
روى في حديث آخر اذا دعاء احدكم بعباد فليختم بآمين فان آمين
في الدعاء مثل الطابع في الصنعة فيدل على ان الختم من جانب
الداعي فوجه التثنية انه كما ان المفاوضات والذكري المرسلة الى
احد انا فغير ويقتربها اذا كان عليه ختم المرسلة كذلك تذكره
ودعاء العبد اذا كانت محتومة بآمين يكون لها وزن عند رب
العالمين لدلائها على انها دعاء صدرت عن توجه صادق وجاء
واشوق الى استجابة الله عن وجل فيكون ادعى لاجابه وقد يقال
وجه كونه كالحتم انه يمنع الدعاء عن فساد الختم كما ان الختم
يمنع الكتاب عن فساد التغير او ظهور ما فيه تغير احد اقول لهذا
انما يناسب ختم الباب والنصف وغيرهما من الظروف والاداني
بخلاف الطين والشمع وسائر الطلابة ولو بغير الخاتم وهو احد معاني
الختم على ما يفهم من القاموس ومنه قوله تعالى ويسبقون من بين
مخنوم ختمهم مسك قال المص اي مخنوم او انبه المسك مكان
الطين ولكن لا يلا به ختم الكتاب لانه انما يقال ختم الكتاب اي المكتوب

اذ اوضح

اذ اوضح عليه خاتم ورسيم فيه نقشه فالعلايم لهذا هو ما ذكرنا واعلم
انتم اخذتموا في ان الامام علي يقولون آمين في خاتمة الفاتحة ويجزى
في الجهرية او لا يقول اصلا او يقول ويخفيه فعندنا في راحة الله
يقول الامام في كل صلوة ويجزى في الجهرية ما روى عن وائل بالهزة كقائل
بن حجر بتقديم المهلة المضمومة ثم الجيم الساكنة ثم الراء الملهة انه عليه
السلام كان اذا قرئ ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته اي فيما
يجزى وهذا الحديث و ان رواه الدارقطني وامين هيتان و
صحة شاه الا ان الائمة الخفيفة يحملون على نعيم الاصحاح وروى
عن ابي حنيفة راحة الله انه لا يقول الامام اصلا لانه الداعي ولان
قوله صلى الله عليه وسلم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين
فتم فنيا في الشركة واليه ذهب مالك وعنه الحسن ايضا مثله
كمن هذه الرواية عن ابي حنيفة راحة الله غير منسوبة والمستهة
انه اي الامام يقول لان حديث تامين الامام مما اتفق عليه الشافعيان
وصححه غيرهما ايضا الا انه لا يجزى في الجهرية بل يخفيه مطلقا لانه
ذكر فلا يجزى كسائر الاذكار كما رواه اي روى الا خلفاء عن الرسول
صلى الله عليه وسلم عبد الله بن مغفل بغير الختم وفتح العين المجرى
والغادر المنددة اسم منقول من التعجيل والاسم بن مالك كان الرين
قال لم اجده عن واحد منها والاموم يؤمن معه اي مع تامين
الامام بالانفاق من الخفية والث فقيه واما الخلاف في الجهرية
الاخفاء فعندنا في الجهرية في الجهرية وعند الخفيفة بالاخفاء
في الجمع وقوله لقوله عليه الصلوة والسلام دليل للمقرر المشترك
بين التامين من ان الاموم يؤمن مع الامام اذا قال الامام ولا
لا الضالين فقولوا آمين فيدل هذا الحديث انما يدل على تامين الاموم
فقط لا سبق من انه قسم منافقة للشركة فلا يوافق الدليل على الدعاء
التي معقبة تامينها واجيب بان تامين الامام قد علم ما سبق وما
اتفق عليه الشافعيان فيلزم مفارقتها للتامينين ولا يخفى ما فيه من
التكليف اقول لعل الخاطب بقوله عليه السلام قولوا آمين الامام
والاموم جميعا والمص اي اهل الصلوة اذا قال الامام من بينكم و
الا الضالين فقولوا جميعا امامكم ويا مؤمنكم آمين ويؤيد هذا المعنى
قوله فان الملايكة تقول في ذلك الوقت آمين ثم وافق تامين تامين
الملايكة بان صادقا وافتا واحدا عقره ما تقدم من رتبة فان الغيل

بان الموافقة ثبت وتقتضي الى مغفرة الذنب ترغيب وقت ينبغي ان
 الامام والمأموم جميعا ولا يحرم الامام عن ينيل هذه الفضيلة على ان
 وقع في اكثر النسخ بعد قوله فان الملائكة يقولون آمين زيادة وهي وان
 الامام يقول آمين وهو الموافق لما في التبريد وما لم ينزل في يوم التبريد
 ويوافق الدليل الدعوى لانه جمة خالية اتي بها لا فائدة المعينة المطلوبة فلا
 تغفل واعلم ان عادة المصنف قد جرت في هذا الكتاب بيان فضائل
 كل سورة ترغيبا على تلاوتها واكثر المفسرين اوردوها في اواخر السور
 حثا على مطالعة تفسيرها والمصنف يوزعها تبعا للكشاف فنظر الى
 انها اوصاف فحقها ان ياتر من موصوفاتها كما نقل عن صاحب
 الكشاف قوله وعن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم قال لا ياتي بن كعب الا اخبرك بسورة لم تنزل في التوراة و
 الا انجيل والقرآن مثلها قلت بلى يا رسول الله شروخ في بيان فضيلة سورة
 الفاتحة قال قدس سره هذا حديث صحيح وقول بعض المحدثين ان
 من موضوع الاهاويث المروية عن ابي بن كعب في فضائل السور
 اراد بها اكثرها قال الصافي وضعها رجل من عباده ان فاعينده
 بان الناس لما استغلوا بالاسفار وفيه ابي جيفة رمة الله وغير ذلك
 وسند والقرآن وراة ظهورهم اردت ان يفهم فيه انتهى وقوله لم ينزل
 قال قدس سره انت الفعل المند الى المثل لاكتسابه التائيت ما اضاف
 اليه اولا انه سورة اخرى مما ظلمها في الفضيلة انتهى اقول الكتاب التائيت
 من المضاف اليه نظيره في القرآن منها قوله تعالى ان الله تعالى لا يظلم
 شيئا وزنة وان تذك حسنة بضاعتها ومنها قوله يوم لا تنفع نفائسها
 فمن قرأ تنفع بالنا صرح المصنف في تفسيرهما بما قاله الرضى من ان المضاف
 انما يكتب التائيت من المضاف اليه اذا صح حذف المضاف واسناد
 الفعل الى المضاف اليه كما في قوله سقطت بعض اصابعه اذ يعبر ان
 يقال سقطت اصابعه بمعنى انه منوط لوجوبه الاكتساب لا لجوازه ولم
 يذكر الربوب قبل ايمانه لم يكن ح مستوعبا كفاية الكتب الثلث واما لانه
 تابع للتوراة واما لانه يفهم بطريق دلالة النص لان مثلها اذا لم ينزل
 فيها فبالاخرى ان لا ينزل فيه لظهور كونها اشراف منه اعلم ان صاحب
 الكشاف لم يصرح باسم الراوي حيث قال عن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم انه قال لا ياتي الا اخبرك بسورة لم تنزل في التوراة والانجيل
 والقرآن مثلها قلت بلى يا رسول الله واورد عليه ان الذي يقتضيه صافي

الكلام

الكلام
 ان يقال قال بلى يا رسول الله اي قال ابي ذلك في جوابه وقال العلامة
 التفتازاني في جواب فيه حذف اي قال ابي قلت بلى من ان الذي قاله
 في الجواب هو لفظ بلى فقط دون مجموع قوله قلت بلى وهو ظاهر ثم الجواب
 قدس سره بان التفسير وعن ابي انه قال قلت بلى فكانه لما ذكر انه روى
 عنه عليه السلام كذا سأل ما سأل ما ذاروى عن ابي فاجاب بانه
 روى عنه قال قلت بلى كذا افتصر في العبارة ولما كان لضمح عبارة
 الكشاف يحتاج الى تكليف تفسير كثير عدل المصنف عنها وصرح باسم
 الراوي حيث قال وعن ابي هريرة الخ ليلا يروى عليه ما يروى على عبارة
 الكشاف لان الظاهر ان ابا هريرة هو الذي اجاب بقوله بلى يا رسول
 الله شوقا الى بيانه صلى الله عليه وسلم وان كان المحاطب ابنا
 لعلي بان المحاطب له عليه السلام في مثله غير متعين فيصير حاصل الكلام
 انه روى عن ابي هريرة ان رسول الله عليه وسلم لا قال لابي الا اخبرك
 الخ باوردت الى الجواب وقلت بلى يا رسول الله وهذا كلام منتظم
 لا يروى عليه شيئا واكثر شأنا من هذا الكتاب لم يفرقوا بين عبارتي الكشاف
 والقاضي ولم يبينوا العدول المصنف عن عبارة رعا منهم ان
 مقصود المصنف ان باهريرة يروى ما وقع في مجلس النبي صلى الله وسلم
 من الحكمة بنية وبين ابي فالسياق يقتضي ان يقول قال بدل قلت
 اقول فعلى ما زعموا لا يكون عدول المصنف عن عبارة الكشاف
 فائدة بل زيادة قوة في ظهور البراد عليه ما لا يندفع باذكرة قدس
 سره ايضا اذ سميت ابي هريرة ح يكون قاصد عن افادة المقصود
 وهو ظاهر والواقع في بعض النسخ القاضي لفظ قال بدل قلت
 فكان من تصرف الناسخين لدفع هذا الاشكال عنه والافاضاح
 كلهم نقلوا اللفظ قلت واوردوا عليه ان الظاهر كان ان يقول
 قال وقوله قال اي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في جواب
 قائل بلى فاخته الكتاب اي السورة التي لم تنزل مثلها في الكتب الالهية
 هي سورة فاتحة الكتاب وقوله انها السبع المثاني والقرآن العظيم
 الذي اوتيته اشارة الى تفسير قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا
 من المثاني والقرآن العظيم فالقرآن العظيم في الحديث الشريف مرفوع
 على اية مقطوف على قوله السبع المثاني وقوله الذي اوتيته بضم التاء
 صفة فيلزم كون القرآن العظيم ايضا خبرا لان ويجوز لا على الفاتحة وهذا
 يستلزم ان يكون المراد بالقرآن العظيم في الآية ايضا الفاتحة كمن المصنف قال

في تفسير الآية ان اريد بالسبع المثاني في الآيات او السور فمن عطف
الكلمة على البعض او العام على الخاص وان اريد بالسبع فمن عطف
احد الوصفين على الآخر انتهى القول في هذا الحديث اشارة الى توجيه
آخر في الآية بان يراد بالقرآن العظيم ايضا الفاخرة بناء على ان الفاخرة
اتم القرآن وبجملته كانه القرآن كله ويكون العطف ايضا من عطف احد
الوصفين على الآخر فايستاع جوامع الكلم هو الاول في قول لما كان في هذا
العطف بيان شرف الفاخرة على اتم الوجه حيث جعلها المقصد الاكبر
وجعل القرآن تابعها او رد صلى الله عليه وسلم يدل السورة الفاخرة
هذا الكلام بيانا لشرف الفاخرة بانها متنوعة القرآن كما في الآية ولم
يلزم منه ان يكون القرآن محمولا عليها كما لا يخفى فتأمل ثم انه لو كان القرآن
محمولا على الفاخرة لكان من اسمائها كالسبع المثاني ولم يصرح احد
بان القرآن من اسماء الفاخرة بل عدد السبع المثاني من اسمائها دون
القرآن اول دليل على ان القرآن ليس من اسمائها لانه لو كان من اسمائها
لعدته منها عند عدد السبع المثاني لكونها في آية واحدة انتهى كلامه اول
لا نزاع في ان القرآن العظيم ليس من اسماء الفاخرة الا ان عطف
القرآن العظيم في الحديث الشريف بالرفع على السبع المثاني المحمول
على الفاخرة يستلزم استدلالا مبتغا كونه ان ايضا محمولا على الفاخرة
اذا المعطوف على المحمول كما لا يخفى وبيان شرف الفاخرة بجعلها
متنوعة للقرآن العظيم كما في الآية لا ينافي كون القرآن محمولا عليه لان
ذلك البيان يحصل بمجرد العطف المقيد المتنوعة المعطوف
عليه والتحقيق انه لا يلزم من ذلك كونه من اسمائها لان حمل الشيء على
الشيء لا يستلزم ان يكون اللفظ الدال على المحمول من اسماء الموضوع
والا لكان الحيوان والجسم والجوهر والضاحك والكاتب
والماشى وغير ذلك مما يحمل على الانسان من اسماء الانسان كما
ان الفضل والليث والفسورة من اسماء الاسد ولا يفتقر به
عاقلة والسرفية ان اسم الشيء ما وضع لذلك الشيء فاذا تعدد كما
في اللفاظ المتراوفة يكون كل منها من اسماء ذلك الشيء ويجوز
الحمل لا يستلزم الوضع فعوله لو كان القرآن محمولا على الفاخرة لكان
من اسمائها كلمة هو فليها ومن راي منع قوي ثم ان قوله او رد صلى الله
عليه وسلم يدل سورة الفاخرة هذا الكلام مما لا يظهر له كثير معنى فتأمل
قوله وعن ابن عباس رواه سلم كذا بنقل آخر وقوله قال اي قال

ابن عباس بنينا اصله بين فاستبعت فتحة النون فتولد منها الالف
فصار بينا وقد يراى قبل الالف يتم فيقال بينا واما ما كان يضاف
الى جملة اسمية بعدها بتقدير الطرف فقوله رسول الله صلى الله عليه وسلم
مبتدأ خبره بخبره وفي اي بين اوقات رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبين
او كان بيننا اذ اناه ملك من الملائكة غير جبرئيل لان لفظ مسلم بينا جبرئيل
عند النبي صلى الله عليه وسلم واللام اذ يجمع نقصنا من فوقه راسه فقال
هذا باب من السماء فتح لم يفتح قط الا اليوم فنزل ملك فقال هذا ملك
نزل الى الارض لم ينزل قط الا اليوم فيقال انشأ نورين الحرب
والنقيض بالنون والقاف والياء الاخيرة والصاد المعجمة صوت كصوت
الباب اذا فتح ومعنى انشأها اذ انشأها وقوله نورين اي بامر من باطنها
نور بلائها في قلب العارف وينور فان العلم وما هو كذا فهو في موطن
المثال واللكوت نور كما ان الجهل وما هو بدعة فهو ذلك الموطن ظلمة
ولذا يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظروا نقيصتنا
نوركم وقوله او نيتها لم يؤتتها نبي فبكك يعني ان دينك النورين
ما حقيقك الله تعالى واصطفيك بها من بين الابداء والمسلمين احدهما
فاخرة الكتاب اي هذه السورة بتامها والنور الآخر هو اسم سورة البقرة
من قوله آمن الرسول الى اخر السورة وقبل ستم نورين لان جميع الحروف
النورانية على ما ذكرنا موجودة فيها وهي الحروف المقطعة التي
في اوائل السور النورانية وهي اربعة عشر حرفا بعد طرح المكررات وقوله
لن نقرأ حرفا منها اي من دينك النورين والمخاطب وان كان هو
النبي صلى الله عليه وسلم بحسب الظاهر كذا بحسب الحقيقة عام
لجميع الامة ومعنى قوله الا اعطيت الا اعطيت نوابا لاجل قراءة ذلك
الحرف سوى النواب الذي اعطيت لاجل قراءة كلماتها الموقفة منها و
سوى ما اعطيت لاجل قراءة مجموع كل واحد منهما فلا يرد ان هذا
مسترك بين جميع القرآن فان جميعه بحيث لن نقرأ حرفا منه الا اعطيت
نواب ذلك الحرف لانا نقول نعم لكن في معنى نواب المجموع وقيل اي
اعطيت بقراءة من النواب الجزيل ما لا يحصى الا الله او كن ندعو بحرف
منها في الدعاء بخراهدنا واعف عنا واغفر لنا الا اجبت وترد بان
هذا اختصاص بلا حاجة وتقيم بلا طائل لان الغرض وجه اختصاصها
من بين جميع القرآن وهو لا يحصل بالذكر لا شراك غيرهما فيه فالصبر
في اعطيت راجع الى حرفا فالمعنى الا اعطيت ذلك الحرف المفرد بتقرؤ

في ملك الله كما نشاء اذ ليس الملك الا مظاهر الاسماء واستصرف
الحروف العالقات التي هي الملازمة المستمرة بها فلو فرض نعلق الزاوة
بالحروف التي هي غير النورانية اعطى ملك الحروف ايضا فيكون
متصرفا بها في جميع الممالك خيرا وشرًا وهذا المعنى هو المقصود انتهى
اقول اذ كان نعلق القراءة بالحروف مطلقا موجبا لا عطاء بل الحروف
المقضى الى التصرف بها كما اعترف به لم يكن لا ختمها بها ومن بين
جميع القرآن لا شراك بالكل فيه وكون جميع الحروف النورانية موجودة
فيها لا يصلح وجها للتخصيص لان السور الطوال يوجد فيها جميع الحروف
نورانية او غير نورانية فتصرف بقرائنها في جميع الممالك خيرا وشرًا كما
اعترف به ولا شك ان هذا اعلى من التصرف في مظاهر الحروف
النورانية خيرا لان كل ما هو شر فهو متضمن لخير كثير على ما تقر في
محله وقوله وعن خديجة بن اليماني اخبرني الثعلبي باسناد في رواية
قدح فائق الشيخ ولي الدين العراقي قال في سننه احمد بن حنبل
الله وما منون بن احمد الهروي وهما كذا بان وهذا الحديث من وضع
احدهما فهو موضوع وبالجملة المروي عن خديجة ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال ان القوم اى قوما من الاقوام ليعت الله عليهم
لثوم معاصيهم الجالبة لجلول غضب الله عليهم العذاب الذي
استحقوه هتأى واجبا او جبه على نفسه لا يفضيهم آية مقبضا
اى نعلق قضاء الله في الانزال او قدر وسط في التوح فيقر
صبي من صبيانهم في الكتاب بضم الكاف وتشد يد الناء جمع كات
وقد يطلق على المكبت ايضا وهو المراد ههنا كذا الفادة قدس
سره وبوافقه ما في الصحاح الكتاب والمكبت واحد كمن خطاه
صاحب القاموس حيث قال الكتاب كمرتان الكاتبون
والمكبت كمر مرة موضع التعليم وقول الجوهرى الكتاب والمكبت
واحد غلط والجمع كتابت وسمهم صنف من قور الراس بتعلم
الصبي الرس وجمع كات انتهى ونوع على ما في القاموس اما اسم
جمع كرتان او جمع كات فقد تبع صاحب القاموس في هذه
الخطئة المبررة حيث خطأ اطلاقه على المكبت كمن قال قدس
سره وردت بخطئة المبررة بنقل اللبث آياه فلما ان يكون حقيقة
بالاشراك او مجازا لانه موضوع الكتاب بمعنى الكنية جمع مكبت
وقوله الحمد رب العالمين منصوب المحل على انه مفعول بقرائه اى

اى فيقرء صبي من صبيانهم هذه السورة الكريمة في المكبت فسموا الله
سمع قبول واجابة عن ذلك الصبي المصوم فيرفع الله تعالى
اى يؤخر عنهم بذلك اى بسبب ذلك الموقر فعوله العذاب
منصوب على انه مفعول يرفع اى يرفع ذلك العذاب المنحوم المنقضى
عن ذلك ببركة قراءة ذلك الصبي هذه السورة في المكبت وقوله
اربعتين سنة ظرف ليرفع اى لا يدفع ذلك العذاب عنهم رائعا
بل يؤخره هذه المدة ثم يحل عليهم لنقض الله امره كان مفعولا فله
اشارة الى ان العطاء المحتوم لا يقبل التغير ولا التبدل اذ لا ردة
لعضائه والتأخير الى يوم الوقت المعلوم لا ينافي ذلك بل بحقيقة
كما قال عز وجل ولين اخرا عنهم العذاب الى امة معدودة
ليقولن ما يحسنه الا يوم يا بئس لبيس مصروفا عنهم قبل فاشارة
بان العطاء المحتوم لقبول التغير فقد تغير الكلام عن مواضعها وحرف
كثيرا من النصوص عن مواضعها ثم تارتق بسورة الفاتحة فله
الحمد في الاولى والاخرة يوم الاربعاء الرابع عشر من برقع الاول
المختلط في سلك شهر سنة اربع وثلاثين والى بقسططينية
الحجبة حريت عن الآفات والبلية وتبوءه انشاء الله ما يتعلق
بسورة البقرة ولقد كنا كثيرا قبل هذا التاريخ لعشرين سنة على
سورة الفاتحة ما يتعلق بمحل مواضعها المشككة لكن الآن وقع بتدليل
كثير وتغير غير يسير والتوبل على الاخير والله على ما يشاء قدير
في سورة البقرة استكره بعضهم ان يقال سورة البقرة وقال
ينبغي ان يقال السورة التي يذكر فيها البقرة كما قال النبي عليه السلام
السورة التي يذكر فيها البقرة فسقط القرآن فيعلموها ولما كان رده
ما روى عنه عليه السلام من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة
في ليلة كفتاه اطلق المصنف عليها سورة البقرة وسبجى تفصيل هذا
في آخر السورة انشاء الله فلغزاة فعنه البقرة المذكورة فيها سميت
بها قبل التسمية بالاسماء مختصة بالسور لا توجد في الآيات واما آية
الكرسى فجاءت واصفا لا تسمية فيه اذ كما اطلقت على هذه السورة سورة
البقرة لذكرها فيها كذلك اطلقت اية الكرسي عليها لذكرها فيها الاطلاق
الاول تسمية والثاني مجرد اضافة حكم مدينة كما روى في
التخاريز عن عابدين رضي الله عنها ما نزلت سورة البقرة الا
وانا عنده صلى الله عليه وسلم ولم يدخل عليها الا في المدينة

واستقر على انها اول سورة نزلت بالمدينة الآية نزلت يوم النحر في
حجة الوداع وهي قوله وانفوا يومئذ جميعا الى الله الآية ولا ينافي
هذا كون السورة مدنية لان الاصطلاح المستقران الذي ما نزل بعد الحج
وان نزل بغير المدينة فنلك الآية ايضا مدنية فلا حاجة الى الاستثناء
وابها ما بين وسبع وثمانون هذا عند البصريين وست وثمانون عند الكوفيين
وخمس وثمانون عند الحجازيين واربعة وثمانون عند الشافعيين **الم**
وسائر اللفاظ التي تهجي بها اسماء تكتب اي لفظ الم وسائر اللفاظ فالتعطف
عليه مقدر ولا يحسن التعطف على المذكور لانه قران وخبره مذكور فلا يمكن
جعل اسماء خبر عنه انما يمكن لو لم يكن الخبر مذكورا وفي نظر اما ان يكون خبر مذكورا
انما هو على بعض النوايا وعلى بعض التوجيهات كما سيجي تفصيله في كلام
المصنوع واما ثانيا فلان كون قرانا وكون خبره مذكورا لو كان مانعا عن
جعل اسماء خبر عنه لكان مانعا ايضا عن جعل مضافا اليه والا حصار
عن مضاف واما ثالثا فلا لزوم ما ذكره لما صح التعطف لانه لا يحسن
والظاهر انه لا حاجة الى تقدير المضاف وان التعطف عليه باعتبار
الحكاية دون المحكي والمعنى هذه اللفاظ الثلاثة التي تتلخظها و
سائر اللفاظ التي تهجي بها اسماء هذا والهمزة التي تهجي بمعنى و
هو على ما في القاموس تقطع الكلمة بحروفها اي تخفى بها بعد ادخولها
بذكر اسم حروف الكلمة من حيث انها حروفها واما المقداد بالاشارة
التي ذكر اسماء العدد او بالتلفظ بانفسها فلا يسمى حياء ولا تنجما
فان في اسم من ان الحياء تعدد الحروف فالمراد تعدد حياء
ساميا فلا لفظ التي تهجي بها عبارة عن اللفاظ التي يقع بها
تقطع الكلمة بحروفها اي تعدد حروفها بذكر اسمائها لان اسمائها
هي تلك اللفاظ فلا حاجة الى التجريد او تعيين معنى الالفاظ و
شرح الكتابين اشدقوا الى مقتضى وجوب وطول الكلام ولم يلخصوا
المرام وكفاك ما ذكرنا تحقيقا للقيام ثم ان العرض من الاخبار
عن هذه اللفاظ بانها اسماء اي لا افعال ولا حروف وفع ما اوجم
كون مستمها حروفها انها ايضا مستمها واما كان الحكم على هذه
اللفاظ بانها اسماء تبين الحكم بانها موصوفة ولها سميات ومعاني
او تدقيق تلك السميات والمعاني فقال مستمها الحروف التي
دكتبت منها الكلام اي سمى كل واحد منها حرف من الحروف المفردة
التي ركب الكلام منها تهجي حروف المباني ويقابلها حروف المعاني وهي

تغير كما في بناء المجهول او زيادة كما في المستقبل فلا مرد ان اصول
البنية الافعال اربعة ثلثة للمعروف وواحد للمجهول ثم ان القسمة العقلية
كانت تقتضي ان يكون اصول البنية الافعال ستة عشر حاصلا من ضرب
الاحوال الاربعة للقاء من السكون والحركات الثلث في هذه الاربعة
للعين الالة لما اختلف فتح اللقاء لتعدد سكونه وتعدد حركته وخفة
الثقاة سقط اثني عشر حاصلا من ضرب هذه الثلث في الاربعة
للعين بقيت اربعة هي الاحتمالات الاربعة في العين بالقياس الى فتح
اللقاء فلما التزموا حركة العين تحتزاعا عن اللقاء البكينة عند اتصال
الضيق المرفوع بالفعل لوجوب تكتين الامح حى باقى اربع حركات
سوايات فيما حو كالكل الواحدة سقط واحد من الاربعة
الباقية بقيت ثلثة فعل بفتح العين وفعل بكسر وفعل بضم خوض
وسرب وكرم **و** ومراجعتين عطف على قوله ثلث ثلاثيات اولى
ما قبل اي ذكر رابعيتين وهما الم المص في سورتين وقوله **و**
عطف على رابعيتين اي وذكر ايضا خامسين وهما كيعصى وخم
عسقى في سورتين ايضا **و** تنبها لتغير لذكر رابعيتين وخامسين
باعتبار العدد اي انما ذكر من كل من الرباعي والخماسي اثنين لا
انقص ولا تزيد لاجل التبني على ان لكل منها اي من الرباعي و
الخماسي اصلا اي مجرد كعطف في الرباعي المجرد هو الزر الصغير و
سفرجل في الخماسي المجرد ونمرة معروفة وتلحقا بذلك الاصل وقوله
كورد وشلالين بالرباعي المجرد فان ورد وهو المكان الغليظ المرتفع
ملحق بجعفر بزيادة الدال ولهذا لم يدغم لان الملحق لا يدغم بحافظة
على وزن الملحق ويقال ايضا في جمع فراد وفي تصغيره فريد سل
جعافر وجعفر واما حكم بان دال فرد زيد لا لحاق لانه لا معنى لزيادة
الاصور وزيد على مثال جعفر وقوله وجعل تقدم الجيم على المهملة مثال
للحق بالخماسي فان اصله محتمل كجفف كعفف ثم زيد النون في عينه للاحاقا
له بسفرجل ومعناه الغليظ الشفة ومحتمل للذات بمنزلة الشفة للانسان
ومعنى الاحاق في الاسم والفعل على ما ذكره ابن الجاهل وفصل
الرفعي ان يزيد حرفا او حرفين على تركيب زيادة غير مضافة في
افادة معنى ليصير ذلك التركيب بتلك الزيادة كلمة اخرى في عدد
الحروف وحركاتها المعينة والكمات كل واحد في مثل مكانها في
الملحق بها في نصارىها من الماضي والمضارع والامر والمصدر واسم

الفاعل والمفعول ان كان المحقق به فعلا راجعا ومن الصغير والكبير
ان كان المحقق به اسما راجعا وفايدة الالحاق انه راجعا يحتاج في تلك
الكلمة الى مثل ذلك التركيب في شفا وجميع ثم انه لا يلزم عدم تغير
المعنى بالالحاق فان معنى فرد يخالف لفرد فانه مكان مرتفع من الارض
ومن الظاهر اعلاه ومن الشئ شدة وحدته وجها في الحديث
على فرد وه اي وجه ولم يحن الفرد بهذه المعاني وقد لا يوجد اصل
المحقق معنى في كلامهم نحو كوكب وزينب فانه لا معنى لتركيب كوكب
وزينب وقد لا يكون جميع حروف المحقق به اصبه فان سؤدد وملك يجيب
مع ان النون فيه زيادة لعدم ثبوت فعل بنوع الالام عند سبويه هذا
مخلص ما ذكره الرضي وقد اطلب فيه على ما هو واه واعلم ان المعنى
ايضا اطلب في بيان فكان ايراد اسماء الحروف في الفواعل وراود على ذلك
نرادات كثيرة كما لا يخفى على الناطق في الكتابين ولهذا قبل او دود المعنى
لو وقف ابن عطية عليها لقال في بعضها انها من ملح التفسير وليست من
معنى العلم **وقد** ولعلها فرقت على التورود فقد باجمعا في اول القرآن
اشارة الى دفع سوال نشاء ما سبق من قوله افتحت السورة طائفة
ايضا بالح او من قوله ثانيا ليكون اول ما يقع الاسماع ونقديره لو
كان الغرض من ذكر الفواعل على وجه ما ذكر لكان تغيرها على الصور
خاليا عن الفائدة لان هذا الغرض حاصل بعدها باجمعا في اول
القرآن فتغير الاسلوب بايراد كلمة لعل وقطع الكلام عما قبله للنبية
على ان الغرض دفع سوال يرد على ما قبله لا لاشارة الى ان كون هذه
العمل مراد الله تعالى من ذكر الفواعل على هذا الوجه غير مقطوع حتى
يرد عليه ان هذا مشترك بينهما وبين العمل المذكورة التي تركت فيها
كلمة لعل واوردت على وجه يوجب القطع بكونها مراد الله فتحتاج في دفع
الي ان يقال تركها في العمل السابق لاكتفاء بذكرها هنا لان الاشارة
المذكورة انما تتم لو كان مدار النكات كونها مرادة للتكلم اذ لا يمكن القطع
بكون الشئ من العمل المذكورة مراد الله تعالى كمن مدار النكات وهو ما
في الكلام وان لم يكن مرادة للتكلم لهذه الفائدة اشارة الى ما ذكر
من ان ذكر المفردات الثلث في ثلث سور لا شأوة الى وجودها في
الاقسام الثلاثة وذكر الثنائيات الاربع في ثمة سور لا شأوة بوقوعها
في اربعة مواضع وبانها تقع في الاقسام الثلاثة على الثلثة اوجه من
الحركات وذكر الثلاثيات الثلث في ثلث عشرة سورة للنبية على ان

اصول الآتية المستعملة ثلثة عشر فان هذه المذكورات لا يحصل من عدل
باجمعا في اول القرآن بل لابد من التفرق حتى يحصل هذه الافتراض
مثلا لو ذكر الثلاثيات الثلث في موضع واحد لم يحصل التنبية على ان اصول
الآتية ثلثة عشر فالشارع اليه وان كان فوايد الاله بالنبية الى مطلق
التفرق فائدة واحدة فلذا قال لهذه الفائدة اشارة الى ما لم يقصد
من قوله ثم انه ذكرها مفردة الى قوله ولعلها الخ وهو قوله ايرانا بان
التحدي مركب من كلماتهم فيرو عليه ان هذا الايدان لا يتوقف على
تفرقها بل لو عدت باجمعا في اول القرآن لمحصل هذا الغرض ايضا
كما لا يخفى لا يقال هذه النكات التي ذكرها صاحب الكشاف ههنا
وتبعه المصنف ونراد عليه زيادات كثيرة من اول الفصل من قوله
ذكر من المهموسة كذا ومن المجهورة كذا ومن النوع الغلاني
كذا الى ان انتهى الى قوله ولعلها فرقت لهذه الفائدة بمطالعات
استخدمها ارباب العربية حين دونها فكيف يقصد حال نزول
القرآن المتقدم عليها لانا نقول المستحدث غير الاسامي والعبارة
لا المعاني المرادة بها وهي المقصود ههنا كذا افاده قدس سره **قوله**
مع ما فيه أي السبب في التفرق هي هذه الفائدة متغنيا اليها ما فيه
أي في التفرق من الفوايد اخر فالمصنف جعل اصل الفائدة في التفرق
ما اشار اليه بقوله لهذه الفائدة وجعل الفوايد الاخر متغنيا اليها
وتابعها وكلام الكشاف ما لم يكن مسبوقا بما يستفاد منه الفائدة
التي اشار اليها المصنف اقتصر على الفوايد الاخر ففي كلام المصنف زيادة
فائدة **قوله** من اعاد التحدي بيان لما فيه أي ما في التفرق امور ثلثة اعاد
التحدي وتكرير التنبية على اعجازه وكونه من عند الله والمبالغة
في التكرير اما اعاد التحدي فلان اصل التحدي قد حصل بافتتاح
السورة الاولى من السور المنفحة بها في افتتاح سائر السور بها يحصل
اعاد التحدي واما تكرير التنبية فلان اصل التحدي يستلزم التنبية
على اعجازه فاعادته يستلزم تكرير ذلك التنبية واما المبالغة في تكرير
التنبية فلا كلام اعيد التحدي حصل التكرير فقد اعيد التحدي
مرارا لمحصل تكرير التنبية كراما لمحصلت المبالغة فيه ولقد حصل صاحب
الكشاف تكرير التنبية بكثرة اوصل الى الغرض واقرله في الاسماع والتعقيب
من ان يزداد ذكره مرة والمصنف الكافي عنه بقوله والمبالغة في المبالغة
في الشئ هي تفريره وتغنيها اشد تفريره واكمل تنبيته **قوله** والمحقق ان هذا التحدي

به مؤلف الخ أي المقصود من ذكر الحروف على غلط لتعديد مفعول جملة
 جملة اسمية بخذوف المبتداء والخبر بأن يجعل تلك الحروف بتأويل
 المؤلف منها خبر المبتداء بخذوف وهو الخدي به أو مبتداء الخبر
 بخذوف وهو متخدي به فعلى الأول يكون المعنى المتخدي به
 مؤلف من هذه الحروف وعلى الثاني المؤلف من هذه الحروف
 متخدي به قبل مقصود المص من هذا الكلام أن تعداد هذه
 الحروف في الفواخ يتضمن هذه الدعوى وإنما يحصل ما يستفاد
 منه والظاهر أن مقصوده توجيه أعرابها كما يدل عليه قوله بما بعد
 وإن أبقيتها على معانيها فإن قدرت بالمؤلف من هذه الحروف
 كان في خبر الرفع بالابتداء أو الخبر على مرق فغير مرقه على الكشاف
 حيث خص كون هذه الحروف ذا محل من الأعراب بجعلها أسماء
 للسور وجعلها في سائر الوجوه مسروقة على غلط التعديد من غير
 أن يكون لها محل من الأعراب فأنشأ المص إلى أن ذكرها على
 سبيل التقدير لا ينافي أن يجعل لها محل من الأعراب وتخفيفه أن
 الغرض من تعداد هذه الأسماء هو التنبه على أن هذا الخدي به
 مؤلف من جنس ما يؤلفون منه كلامهم فجعلها ذا محل من الأعراب
 بالتأويل المذكور لا ينافي هذا الغرض بل تخفيفه ويؤيد **وقيل**
 هي أسماء السور عطف على قوله ولما كانت سمياتها الخ من حيث
 فأن في قوة أن هذه الألفاظ أسماء للحروف التي يتركب منها الكلام
 فكأن قبل هذه الألفاظ الواقعة في فواخ السور أسماء الحروف الباقية
 صدرت تلك السور بها من حيث أنها أسماء لتلك الحروف أيضا و
 بينها الخ وقيل أسماء للسور أي صدرت بها لا كونها أسماء للحروف بل
 كونها أسماء للسور فالقابل بينها في جهة التصديقت وأنها أسماء للسور أيضا
 إذا جاز أن تكون أسماء للحروف الهجاء ووجه التخصيص ما استفناه
 فارجعوا وراكم فالتمسوا نوها وقيل وجه ما أشار إليه بقوله عليه
 أطباق الأكثر لأنه يدل على أن هذه التسمية خلاف المفعول فهو
 ضعيف غاية الضعيف لكن ذكره هنا لانتسابه إلى الأكثر وإن
 خبر بأن هذا القول يدل على كونه قويا غاية القوة لأن التسمية من
 الأسور النقية لا العلفية فاطباق الأكثر من التكرار ومحظم أهل
 العربية كالخيل وسبويه عليها يدل على أنها ثبتت عندهم فإن لم يدل
 على قوتها فلا أقل من أن لا يدل على ضعفها وهذا القابل لم يرضى رأيا

برائش فجعلها دليل الضعيف وقيل وجه المصنف أن أسماء السور
 لا تقيده ولم ينقل هذه الألفاظ ولا موقفا قبل ذكر ابن جيان في
 تفسيره أنه قال أنه قال يزيد بن اسلم وقال الإمام في وجه ضعفه لو
 كانت أسماء لها لا شترت بها ولم يشتر بها بل خبر بغيرها كسورة البقرة مثلا
 قيل فيه نظر ظاهر إذا لا شترت بها لا لازم لأن كثير من المسجات مشتر
 ببعض الأسماء دون بعض وإن خبر بأن شترت بغير وعشر بن سورا
 بأسماء لا يكون واحدة منها مشتركة بذلك الاسم بغير غاية البعد ثم يجي
 على ما ذكره الإمام أن عدم الاشتراك إنما يكون وليا على العدم إذا
 كان ذلك الشيء ما يتوفر له الوعي على نقله واشتهاره على ما تقرر في
 هذه تسمية السور بأسماء معينة ليست كذلك لأنها ليست من معطيات
 الأمور الدينية التي يتعلق بها اعتقاد أو عمل **تمت** بها إشارة إلى وجه
 تسمية السور بهذه الألفاظ دون غيرها مع تأويلها فيها بغير هذا الكلام
 من الدلالة على المعنى **والأشعار** أي السور المنقولة بهذه الألفاظ
 كلمات معروفة التركيب أي معلومة كونها مركبة ومنظومة مما ينظرون منه
 كلامهم فهو وحى من تنال وأعلم أن عبارة الكشاف حينما كان المعنى في ذلك
 أن في تسمية السور بها الألفاظ أن الفرقان ليس الألفاظ عربية معروفة
 التركيب من سميات هذه الألفاظ والمص عدل عنها في ثمة مواضع
 حيث لم يقيد الكلمات بكونها عربية ولم يذكر كون التركيب من
 سمياتها وحينم فيها ذكر صاحب الكشاف بطريق الظن قوله
 الأول أنه لا أشعار في هذه التسمية بكونها عربية لأن النورية والأهل
 والزبور بل جميع الألسن واللغات مركبة من سميات هذه الألفاظ
 فلا أشعار فيها على خصوصية كونها عربية ووجه الثاني أن العلم بالتركيب
 على الوجه الجزئي التفصيل كما يفيد قوله معروفة حيث لم يقل معلومة
 يستند العلم بها منه التركيب فلا حاجة إلى ما ذكره أيضا وإنما وجه
 الثالث فلان ما لا حظ صاحب الكشاف في وجه الألفاظ بالذكر على
 بينة تدعي مرقه حواء الأولى في الأعلام المنقولة أن برات مناسبة
 بين سمياتها الأصلية والعلمية عند التسمية ورتبها لا حظ تلك المناسبة
 حال الإطلاق بمنقضى المقام ولما كانت تلك الأسماء موضوعة في الأصل
 بأزاد الحروف فالظاهر أن تسمية السور بها لأهل تركيبها منها ولوحظ
 هذا المعنى عند الإطلاق عليها لا تقتضاه مقام الخدي إياه ولما لم يكن
 مرهاية المناسبة في الأعلام واجبة إلى بكلمة كان المعينة للفظ ولم يحسن

انتهى خلاص كلامه قدس سره واما المصنف فقد لا حظ فيه ان الاعلام
 المنقول حال استعمالها في المعنى العلمى يدل على معانيها الاصنية لكنها
 ليست بمزادة اذ اذن الدلالة من الايراد في معبد الله على
 العبودية والالوهية وعلى النسبة بينهما لكن لا يردح الا الشخصي
 المعين مراد هذه الاسماء لا تنفك عن الدلالة على معانيها الاصنية
 التي هي حروف الجاني سواء ذكرت باعتبار التعداد او باعتبار
 التعداد او باعتبار انها اسماء الصور فيحقق الاشعار المذكور باعتبار
 الدلالة اللازمة لذكرها ولا كان هذا امر مطلقا جزم المصنف
 لم يقبض قط مقدرهم متلفه الدال المهمة ولكن الضم اشهر معانيها القدرة
 قول دون معارفها أي عند معارفها او في او في مكان منها
 وقيل الوصول اليها **قول** واستدل عليه أي على كونها اسماء للصور
 بانها أي هذه الالفاظ ولو لم يكن مفهومة الظاهر انها على صيغة اسم
 الفاعل أي دالة فيل هي بصيغة اسم المفعول من الافهام أي انزها
 على صيغة المفعول من الغم اشعار بانها لا دخل للرأي في معرفتها
 واما استناد من الافهام وانت خبير بان الالفاظ ليست مفهومة
 ولا مشهورة بل مفهومة فلا بد من ارتكاب بكتف بخلافه والاصح
 وفيما ذكرها عنه سند واه واما قدم هذا الشق مع كونه عديما على
 الشق الاخير الوجودي لتصل به قوله لا يقال له لا يجوز الخ لان المقصود منه
 من ترتيب هذا الاستدلال باعتبار الشق الاخير ثم ان هذا الترتيب
 بين ان لا يكون مفهوما لاحد اصلا وبوجه من الوجوه وبين ان يكون
 مفهوما في الجملة وبوجه من الوجوه واما لم يستقيم المحصل في الواسطة
 بان لا يكون مفهوما بالقياس الى العامة ويكون مفهوما بالقياس اليه
 عليه السلام فان قلت لم اورد المصنف هذا الاستدلال بصيغة التبريضي
 مع انه اجاب عن النوع الواردة عليه بقوله لا يقال الخ قلت لا ما اختاره
 المصنف من انها اسماء موضوعات لحروف الهجاء ذكرت لا بفاظ والتبني وغير
 ذلك تبين الجواب عن ذلك هذا الدليل لان مرجحة انها مفهومة
 وان المراد بها ما وضعت له في لغة العرب ذكرت لتلك الغوائد
قوله كان الخطاب بها كرتب على مقدم الشرطية الاولي ثلثة كواكب
 اخذها لزوم كون الخطاب بها على تقدير كونها غير مفهومة كالخطاب
 بالملل أي بلفظ لا معنى له وكما تكلم بالزنجي أي باللسان الزنجي مع
 الخطاب العربي قبل تخصيص الزنجي إشارة الى صعوبة التنبه الى الوب
 من غيره كما يشاهد في الحديث ان العرب يفهمون التركي والفارسي

والهندي وغيرهما ويستعملون كلامها دون الزنجي فانها لا
 تعرفها الا من سار من بيع السود ان وشراء هم انتهى واما قال
 كالخطاب بالملل مع انه لو لم يكن مفهومة كان الخطاب بها خطابا
 بالملل لجواز ان يكون موضوعا غير مستعملة فلم يتم استعمالها
 او لعدم العلم بوضعها لا يكون مفهومة أي دالة بالفعل وقيل انها
 قال كذلك لان المراد افهامه تعلق حكمه والافعال دالة على
 حروف الهجاء بوجه الافهام انتهى وانت خبير بانها لا تأتي في الترتيب
 الا في القسم الاخير فاني حكم بتعلق كونها اسماء السور ولا يتعلق
 بكونها اسماء الحروف مع انهم مراد بانها متعلقة بالحكم هو المحكمات
 وهذه من المنشآت ثم ان وجه بطلان هذا الثاني ان الغرض
 من اكلام الملك الكلام هو الافهام واما منع هذه الملازمة
 مستند لجواز ان يكون مفهوما لمن اوحيت اليه وان لم يكن مفهومة
 على سبيل العموم فلا يلزم ان يكون الخطاب بها كالخطابية الخ فقد
 عرفت جواب ما ذكرنا من المعنى الترتيب وكونه حاصلا فلا تغفل
قوله ولم يكن القرآن باسمه الخ عطف على قوله كان الخطاب الخ فهو
 تال ثان أي لو لم يكن مفهوما لزم ان لا يكون القرآن باسمه وحججه اجزاء
 بيانا وهدى والتالي بطل اما الملازمة فلان البيان كلام متروك عن
 في الضمير فاذا لم يكن مفهوما لم يكن مفهوما والهدى قرع الدلالة واما
 بطلان التال فلعله تعالى هذا بيان للناس وهدى وموعظة
 فان قلت لا يلزم من هذا كون القرآن باسمه بيانا وهدى كيف و
 فيه الجمل والمنشأة قلت سيح في كلام المصنف في تغيير هدى ان ما فيه
 من الجمل والمنشأة لا يقدح في كونه هدى لما كمنفك عن بيان يعين
 المراد منه سيح تحقيقه **قوله** ولما اسكن التحدى هذا هو ثالثة
 القوالي ووجه لزوم ان التحدى وان لم يجب ان يكون بكل
 جزء من اجزاء القرآن بل بكلام تام الا ان عدم كونها مفهومة تبطل
 على انها ليست من عند الله فيردونه من اول الامر من غير معارضة
قوله وان كانت مفهومة عطف على الشرطية الاولي اعني قوله لو لم يكن
 مفهوما ويرتب على مقدم هذه الشرطية احكام الامر من اشار الى اولها
 بقوله فاما ان يراد بها السور التي هي مستعملة أي مستعملة على انها القابها
 متعلق بقوله يراد بها اذ ارادة السور منها مبنية على انها القابها أي اسماءها
 اذا اللقب هو العلم المشعر بالمدح او الذم ولا اشعار ههنا ولا معنى لتعلق

بقوله مستعملها على ما فهموا إشارة الى الاخر بقوله او غير ذلك أي
او يراد بها غير السور فهو معطوف على قوله السور ثم ادعى بطلان بقوله
والثاني باطل لتعين الامر الاول لانه المدعى الذي استدلى عليه ثم
استدل على البطلان بقوله لانه اما ان يكون المراد بها على تقدير ان
يراد بها غير السور ما وضعت هذه اللفاظ في لغة العرب وظاهراً
ليس كذلك اقول هذه المقدمة هي موضع الحل من هذا الاستدلال اذ
ظاهرة ان ذلك لانه ارادة حروف البجاء من هذه الاسماء ارادة لا وضعت
هي في اللغة العربية ويترتب عليها فريد ولذا اختار المصنف الكتي عن
الجواب كما بينا **قوله** او غيره معطوف على قوله ما وضعت له الخ اي او يكون
المراد غيره ما وضعت له في لغة العرب وهو اي كون المراد غيره ما وضعت له
في لغة العرب باطل لان القرآن نزل على نفهم أي لغة العرب لقوله تعالى
بلسان عربي مبين والمشهور في الاستدلال على عربية القرآن قوله تعالى
انا انزلناه قرآنا عربياً والمصنف عدل عنه لا محال ان يكون الضمير في
انزلناه مارجعاً الى السورة بناويل على ما جرت به عادة المعنى اشار
فيها شيئاً الى ضعف هذه المقدمة ايضا حيث قال ما جاصل ان
الدلالة وان لم تكن عربية تلحق الالفاظ الغير العربية بالمعربات كما
كالشكات والسجيل والفسطاط فان فيه إشارة الى انه لم يشترط
في اللسان العربي ان يكون كل كلمة منها عربية بل المقهور هو الاعم الغلب
وبعضهم ذهب الى ان المعنى انه عربي الاسلوب لا يقال لم لا يجوز
ان تكون مزيدة للقبية الخ وقد لا يمكن ان يجاب به عن هذا الاستدلال
بمنع بعض مقدماته مع المستند فان امره يكونها مؤتمرة كونه الدلالة
وضيقة فالمنع المستند بقوله لم لا يجوز الخ يتعلق بالملائمة الاولى الى ان لم
انما لو لم تكن مؤتمرة اي دالة بالوضع كان الخطاب بها كالخطاب بالمثل لم
لا يجوز ان يدل لا بالوضع على القبية الخ وان اريد بها ما يكون والدلالة
فذلك المنع متعلق بدليل البطلان الذي ادعاه بقوله وهو باطل اي لا سلم
ان عربية ان القرآن بنا في كون المراد بها غير ما وضعت له في لغة العرب و
لا يزم منه الحل على ما ليس في نفهم لان ما ليس في نفهم ما لا يستعمل عندهم
ولا يوافق استعمال نفهم وذكر هذه الحروف في الفواخ اذا استأنفوا
كلاماً ان ياتوا بشئ غير الكلام الذي يريدون استنباطه ليكون ايقاظاً
للمخاطب لا يلقى اليه من الكلام مثل بادا لا يوافقاً وبدل على قطع الكلام الاول
واستئناف الكلام الجديد فجاز ان يكون هذه الاسماء ايضا كذلك فكل

من القبية والدلالة على انقطاع وجه مستعمل ويدل عليه ما قاله
الامام ان قول ابن مروق وقطرب ان الكفار لما قالوا لا سمعوا هذا
القرآن والكوا فيه ارادة الله تعالى ان يورد عليهم ما لا يعرفون ليكون ذلك
سبباً لا سكاتهم واستماعهم كما يورد عليهم من القرآن فانزل الله تعالى هذه
الاخرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كما لم نسمعها الى ما يحيى محمد
فاذا استمعوا كجرح عليهم القرآن فكان سبباً لا سكاتهم وطريقاً لا استماعهم
واما الدلالة على انقطاع والاستئناف فقد اسنده الامام الى محمد بن
يحيى بن نقيب فقله والدلالة على انقطاع كلام وجه ثاني لا تغير للقبية
والجاء متعلق بها لا به وقوله واستئناف اخر معطوف على معنى الجمع اي
للدلالة على مجموع الامر من على انقطاع بالنظر الى ما قبله وعلى الاستئناف
بالنظر الى ما بعده **قوله** كما قد قطرب هو من افاضل علماء سيبويه اسمه
محمد لقب بقطرب وهو قسيس لا يترجم في النصارى السني وكان
يتكلم الى سيبويه فكلامه بابه وجده باباب فقال ما انت الا قطرب بل
قوله او اشارة بالنصب عطف على مزيدة وفي بعض النسخ بالواو اي
لم يجوز ان يكون هذه الحروف اشارة الى كلمات هي اي هذه الحروف
منها اي من تلك الكلمات على معنى انها ابعاها او ما هو ذمة عنها
قوله اقتصر عليها اي جعل من اقتصر عليه اي لم يجاوزه فهو على صيغة
المعلوم والمفوح لم يجاوز تلك الكلمات من هذه الحروف بمعنى انه لم
يذكر من حروفها الا هذه دون غيرها وان جعل من اقتصر عليه اي جعل
مقصوداً عليه غير متجاوزاً اي فهو على صيغة المجهول مستند الى الضمير الرابع
الى الكلمات اي اشارة الى كلمات اقتصر تلك الكلمات عليها اي على
اي على هذه الحروف فالتاء في موقعها وليس بمسند الى الخرف حق
يرد ان التاء موهو الواجب اقتصر عليها **قوله** اقتصر ان عر سبويه
الحافض على انه مستعمل بطلن بقوله اقتصر اي مثل اقتصر السور
في قوله قلت لها فني امر فقلت قاف اي وقفت او اقف فاقترع على
القاف وفي بعض النسخ في بصورة المسمى لكن القراءة بالاسم انما ضا
كما في قوله تعالى في القرآن المجيد واعلم ان هذا صدر بيت واخره
لا تحسب اننا انما الجاف وهذا ايضا من مقول قلت والابحاف
الامراء في السير وفي رواية قلنا لها فني فقلت قاف فعلى هذه الرواية
يتم الحصى المصراع الاول عافيه من الرخاف **قوله** كما روى عن ابن عباس
فيما اخرجه ابن جرير وابن ابى حاتم انه قال الالف من الم الاء الله واللام

والهمزة على الالف من الاله وعلى اللام من اللطف وعلى
 الحيم من الملك فعلى تقدير ان يكون لها كل من الاعراب على ما هو مختار
 المص يكون المعنى القرآن او السورة في الالف تقال والطفه ويكسر اى
 ان الملك له او اذكر او ذلك او اقم بها او الاقوه وملكه ونطقه
 واسعه او القرآن مشتمل عليها بمعنى انها مذكورة فيها **وعنه** اى وعن
 ابن عباس ان الروم ون تجررها الرحمن اى يحصل من جمعها اسم
 الرحمن كمن المراد حصوله بحسب الكتابة واما بحسب المنطق فلا لام
 في اسم الرحمن بحسب وايضا لا بد من الف بعد الهمزة **وعنه** ان
 الم معناه انا انا اعلم فاقترن من انا على الالف ومن الله على اللام
 ومن اعلم على الهمزة **قول** ونحو ذلك في سائر النواحي كما فسر الربا انا ارى
 والربا انا اعلم وارى والمص بانا الله الصمد **قول** وعنه ان الالف في
 الم من الله واللام من جبريل والهمزة من محمد الم قبل هذا لم يظهر نقل
 عن احد من السلف وفيه ان بعض المفسرين نقلوا من رواية النخعي
قول او الى مدد اقوام واجال عطف على قول الى كلمات اى او اشارة
 الى مدد اقوام واجالهم والمدد جمع المدة وحى عبادة عن مجموع
 زمان بقاء الشئ والاجل يطلق على آخر المدة وعلى جميعها فعلى
 الثانى يكون عطفه على المدد عطف تقييد **باب** بحسب الجمل
 بالجمع المضمومة والهمزة المشددة ويخفف هو بتداد الحروف الالفية
 وكل حرف عدد معلوم فمن الف الى الطاء للاحاد ومن الباء الى ص
 للعشرات ومن ق الى الطاء للآيات والعين للالف ويسمى هذا الجمل
 الكبير واما الجمل الصغير فهو ان تسقط من عدد كل حرف اثني عشر فما
 بقى بعد الاسقاط فهو عدد ذلك الحرف فاو ل حرف يمكن اسقاطه من
 عدده هو حرف الكاف واذا اسقطنا من عدد الكاف اثني عشر
 يبقى ثمانية في عدد حرف الكاف في هذا الحساب فاللام لستة والهمزة
 لاربعة والنون لاثنتين والين ساقة وعلى هذا القياس وبعضهم
 تسقط تسعة سبعة فما بقى بعد اسقاط التسعة يكون عدد ذلك
 الحرف فاو ل حرف يمكن اسقاط التسعة من عدده هو الباء فالباقي
 يكون واحدا فهو حرف وعلى هذا القياس واكثر ما يستعمل المارة
 هو الجمل الكبير وشائج المغاربة يفتنون بشأن الجمل الصغير وحكى ابن
 خلكان في فناء ان السلطان صلاح الدين لما فتح حلب انشد القاضي
 محي الدين قصيدة من جملتها هذا البيت ونحوك القلعة الشاهية في

في منبر بشير بنوخ القدس في رجب فكان كما قال فيقول لحي الدين من ابن
 لك هذا فقال اخذته من تفسير ابن بريجان في تفسير قوله لم خبت
 الروم في ادى الارض وهم من بعد خبتهم سيبون ولم ازل اطلب
 تفسير ابن بريجان حتى وجدت ذكره حسابا طويلا وطويلا في التفسير
 انتهى وقد اوردنا كيفية استخراج فتح بقدس من هذه الآية فيما لناه
 فسر على سورة يس فيلطاح **ثم** **قول** كما قال ابو العالمة محمد بن كادوى
 انه عليه السلام الخ مرواه البخاري في تاريخه بسند ضعيف وابن
 جبر من طريق ابن اسحاق عن الكلبي عن ابى صالح عن ابن عباس
 انه مر ابوباسير بن اخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو
 فاتحة سورة البقرة الم ذلك الكتاب فانما احياه حتى من اخطب في
 في رجال من اليهود فقال انقلون والله لقد سمعت نحمدك ايتلو فيها
 انزل عليه الم ذلك الكتاب فقال انت سمعته قال نعم فمضى حتى في
 اولئك انظر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد الم
 تذكر انك تتلو فيها انزل عليك الم ذلك الكتاب قال بلى قالوا اجازك
 بهذا جبريل من عند الله قال نعم قالوا القديس فبذلك انبأ ما نعلم بيق
 لبي منهم مائة مئة وما اجل امته غيرك فقال حتى ابن اخطب واجل
 على من كان معه الالف واحد واللام ثمانون والهمزة اربعون فمئة احدى
 وسبعون سنة افلا تخلصون في دين من مئة ملك داخل امته احدى وسبعون
 سنة ثم اجعل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد هل مع هذا غيره
 قال نعم يا ذاك قال المص فقال حتى هذا اطول واكثر من الاول هذا
 مائة واحدى وستون سنة فهل غير هذا قال نعم الرف قال حتى هذا
 اكثر من الاول والثانية ونحن نشهد انك ان كنت صادقا ما ملكك
 استكراه الا ما في واحد وثلثين سنة فهل غير هذا قال نعم الم قال
 حتى فتحن شهد انا من الذين لا يؤمنون ولا تدري باقى اقوالك ناخذ
 فقال ابوباسير اما انا فامهد على انبئنا قد اخرجوا عن ملكك
 هذه الامة ولم يبقوا انما هم يكون فان كان محمد صادقا فيما يقول
 امره بجمع له هذا كله فقام اليهود فقالوا انفسه علينا امرك فلا تدري
 ابالليل ناخذ ام بالكثير انتهى ما روى فما ذكره المص بخبر هذه
 الرواية مع زيادة قوله فبسم رسول الله عليه وسلم الم فقوله
 فحسبه بفتح الين من الحساب بمعنى القدر لا بكسر الين من
 الحساب وقوله فقالوا اخططت الخ اى قالوا ذلك بعد ما قال حتى

ففي شاهد الى قوله فقام اليهود فان تلاوته اياها بيان لوم
 التمسك باروى اى فان تلاوة الرسول صلى الله وسلم هذه هذه
 الالفاظ بهذا الترتيب حيث ذكر الاقل اولا فالجمل فالكثير وقول
 عليهم اى على اليهود مستحق بالتلاوة وقول وتقرهم من اضافة المصداق
 الى المفعول اى تقرهم عليه السلام اليهود على استنظام المذموم من
 هذه الالفاظ وقوله دليل خبر ان على ذلك اى على اشارة
 الى المدح والاحمال بحسب الجمل وهم دلالة انه لو لا ذلك لما قرهم
 بل ناههم عنه قوله وهذه الدلالة اشارة الى جواب معارضة يمكن ان يرد
 ههنا بان ما ذكر من التوبيخ وان كان دليلا على ذلك لكن كون هذه
 الدلالة غير عربية دليل على خلاف ذلك لان القرآن نزل على لغتهم
 وتقرهم الجواب قوله ان هذه الدلالة لا يجدي وان لم تكن عربية
 اى مستندة الى الوضع العربي بل الى الحجاب الجلي لكنها لا تستلزم
 ببيان الناس حتى العرب اى حتى بين العرب فكلمة حتى متعلقة
 بقوله لا تستلزمها وهو متعلق بابعده اعني بقوله لمقرها وهو خبر لقوله
 وهذه الدلالة فالمتوزع الى الدلالة والبارز الى الالفاظ الى هذه
 الدلالة تحق هذه الالفاظ لشهرها بين العرب ايضا بالعربات بالالفاظ
 التي يستعملها العرب مع عدم كونها عربية وكذا يؤيد ما سبق من ان المعنى
 في العربية كون اللفظ مستقلا عند العرب لا الوضع العربي كالمكتوبة فلما
 لغة جبهة وضعت في لغتهم لتكون الغير النافذة التي يوضع فيها
 المصباح وكذا السجل فارسي مقرب اصل سنك كل اى الجي
 المتكون من الطين وكذا القسطاس بمعنى الميزان مروى مقرب
 وضع كل منها في القرآن قوله او دلالة بالانصب عطف على اشارة
 لغوية او على فريدة لسبب كما تقرر في محله اى لا يقال لم لا يجوز
 ان يكون هذه الالفاظ دالة او مذكورة لدلالة على الحروف المسوطة
 اى على سببها التي هي حروف مفردة حال كون تلك الحروف
 مقبلة وقوله لشرفها بيان لوم الاقام بها وقوله من حيث
 انها بايط اسماء الله تعالى وبيادة خطا اى كلامه بيان لوم
 شرفها وحذا هو مذهب الاغني حيث قال ان الله تعالى اقم
 بهذه الحروف لشرفها وفضلها لانها مباني كتب المنزلة على الالفة
 المختلفة ومباني اسماء الحسنى وصناعة العلى واصول كلام الامم بها
 يتبادرون ويذكرون الله ويوحده ونم افتر على ذكر البعض وان كان

لغة الحروف التي هي
 المراد

من الف الى باء

المراد هو الكل بناء على ما هو المتعارف كما تقول قرات الحمد وتريد السورة
 كلها فكأنه تعالى اقم بهذه الحروف انها هذا الكتاب هو المؤلف من
 هذه الحروف الشريفة في هذا اى هذا هذا الذي ذكر من نفي الاحتمالات
 او منى هذا المذكور قوله وان القول بانها اسماء السور كبر الهمزة معطوف
 على قوله لم لا يجوز واشارة الى ابطال الدلول بطريق المعارضة بعد
 ابطال دليله بمنع مقدمته اى لا يقال ايضا في ابطال الدلول ان
 القول بانها اسماء السور بمنزلة حرف محذورات الاول انه يخرجها الى ما ليس
 في لغة العرب لان التسمية بنقطة اسماء مثل الم والرفصا عند اربعة
 كانت مثل الم والمص او خمسة مثل كليمي حم عسق مستند عندهم
 اى جابر هو ارا على استنكار من البلغاء فهو في القرآن في حكم غير
 الجائز والثاني انه يودي الى امر باطل هو اتحاد الاسم والمسمى
 بعد ائني على توهم ان كل واحد من الاجزاء مستخدم جميع الاجزاء
 المتحد بالذات مع الكل المغايرة من حيث الاجمال والتفصيل الذي
 مرجعه الى المغايرة في الالفاظ لا في المحفوظ على ما هو جازم هذه مسطرة
 سينفذ المص الى دفعها في الجواب وقيل لزوم الاتحاد باعتبار كون
 الاسم جزءا خارجيا في حوزة عن الكل غير متنازع فيه في الوجود مثلا اذا
 قلت سورة البقرة الم ذلك الكتاب الى اخر السورة واسم هذه السورة
 الم انما ان يقال الاسم متحد مع المسمى بالمعنى المذكور اى بمعنى عدم
 الامتياز في الوجود اقول لا يتصور ان يكون الشيء جزءا جازما ويكون
 غير متنازع عن الكل في الوجود لان مجرد خارجي ما يمتاز عن الكل في الوجود
 وعدم الامتياز عن الكل في الوجود من خواص الاجزاء الصغرى على
 ما تقرر في محله وقيل يجوز ان يوحى الاتحاد مبنيا على انه من الاسماء التي
 يشارك فيها الجزء والكل كاسم الاله فانه يطلق على الكل وعلى كل
 قطعة منه او مبنيا على اصطلاح المتكلمين من ان الجزء لا يطلق عليه الغير
 واما الى المحذور الثالث بقوله وسندعي ناهي لمراد عن الكل ونسب
 على ما هو ظاهر العبارة ان القول بانها اسماء السور يستدعي ناهي لمراد
 وهو باطل اما الاستدعاء فلقوله من حيث ان الاسم ينازع عن المسمى
 بالترتبة واما بطلان اللازم فظاهر لو هو ب تقدم الجزء على الكل فزوجة
 لكن لا يلزم هذا التوجيه ما سيذكر في الجواب من انه مقدم من
 حيث ذاته ويؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور فان هذا الجواب يدل
 على ان المحذور هو لزوم الدور بترده عليه ايضا ان تقدم الجزء على

الكل ذاتي وتأخر الاسم عن المسمى رغب على ما خرج وبطلان كون المتقدم بالذات متأخرا بالترتبة غير بين ولا متبين وقيل في توجيهه يعني ان الحراء متقدم والاسم متأخر فجاء الشيء لا يكون اسم لان الثاني بين التوازم يستلزم الثاني بين المتروكات وقبل الجزء المتقدم على الكل بالترتبة وكل من البولما مع عدم ملائمة الجواب الاتي خلاف ظاهر العبارة وانما ما قبل الجزء من حيث انه جزء مقدم على الكل فيلزم الدور لان الاسم الذي هو الجزء كونه موضوعا للمسمى الذي هو الكل هو يتوقف عليه والكل من حيث انه كل متوقف على الجزء فيلزم توقف الشيء على نفسه فانه وان كان ملائما للجواب الاتي الا انه يرد عليه ان تعقيد المصبي التأخر بكونه بالترتبة متني عن تقاير جهة الجهة التوقف ولا بد في الدور من اتحادها وايضا كون اللفظ موضوعا لمعنى لا يقتضي توقف الموضوع له وتأخره عنه كما في عيسى وعيسى حيث قال تعالى وتقدس انا بشرك ببلاد اسمي لم يخلل من قبل سجدوا قال عمن قال اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يشرك بكلمة منه اسم المسيح عيسى ابن مريم فالجواب ان يقال الفواعل واخذ في السور وجزء منها وجزء الشيء تقدم على الشيء رتبة لتوقف الكل عليه المعنى ان يقال تحقق الجزء بتحقيق الكل وهذا هو المراد بالتقدم بالترتبة حيث دون الترتيب الحقيق او العقلي من غير ان يتوقف التأخر على المتقدم واسم الشيء متأخر عنه رتبة لانه هو وعلمه له وتابع اياه فيتوقف عليه في الوجود العيني او العقلي فيؤدي جعل الجزء اسما الى توقفه على ما يتوقف عليه وهو الدور ولا لاننا نقول الخ جواب لانها بقوله لا يقال وعلة لذلك التقى ولما لم يمنع المذكور استناد متعذرة شرع في ابطالها على الترتيب المذكور بناء على ان الظاهر انها سادة والا فاذا ابطالها فقال هذه الالفاظ المذكورة في الفواعل لم يبعد في كلامهم مزيدة للبناء اي لغرض الدلالة على بنيتها المخاطب وايضا علة لذلك الغرض زيادة الالفاظ مخصوصة مثل يا واخوانها فجملا مزيدة لغرض البناء باطل كونه خروجها عن قافون كلام العرب وما قيل ان القرآن لا كان ممتزا عن كل كلام ناسب فيه البناء بالالفاظ لم يبعد يكون ابلغ في الايقاظ فيرد عليه ان استعمال الالفاظ غير مبرودة ما يخل بكال بلاغته قبل لتقابل ان يقول لم يبعد ايضا تسمية شيء بتلك الاسماء اقول القفال وقد سمى العرب بهذه الحروف اشياء فسموا كلام والاسماء حارث بن لام الطائي وبصا والحارث وبعين البقر وبعين السحاب اسمهم

هذا هو الوجه في قوله لا يقال وعلة لذلك التقى ولما لم يمنع المذكور استناد متعذرة شرع في ابطالها على الترتيب المذكور بناء على ان الظاهر انها سادة

والا فاذا ابطالها فقال هذه الالفاظ المذكورة في الفواعل لم يبعد

وبقاف الجبل وسون الحوت وغير ذلك قوله والدلالة على الانقطاع على الانقطاع ابطال للسند الثاني لما عرفت من ان كلا من النسب والدلالة وجه مستقل فهي بالرفع سبدها وقوله والاستئناف بالجي معطوف على الانقطاع وقوله تكررها خبر المبداء والضمير البارز لهذه الالفاظ وقوله وغيرها بالنصب عطوف عليه وقوله من حيث انها فواعل الصور بيان لوجه التزم والحقبة لبيان الاطلاق لا للتقيد ولا للتعليل يعني ان الدلالة على انقطاع الكلام السابق واستئناف اللاحق لازم للفواعل لذاتها كروحية الاربعة لا ينفك عنها سواء كانت تلك الالفاظ او غيرها كما للجملة مثلا فلا يرد ما قيل فيه منع لانه يرد منها من حيث انها كلمات غير متحدة فيجوز ان لا يكون داخل في شيء من الصورين المفصولين انتهى لان من هذا المنع حمل الحاشية على التقييد به ولما كان حاشية منظمة ان يخل بالبال ان الفواعل انما تدل على ما ذكرنا ان لم نعد معنى ليعتضي تلك الدلالة في لا تكون لازمة للفواعل لذاتها بل يختص بهذه الالفاظ قوله ولا يقتضي ذلك المذكور من انها للدلالة الخ ان لا يكون لها معنى خبرها اي يختص بل يكون مزيدة لتلك الدلالة لان الجملة في او ايل الصور تدل على انقطاع السورة الاولى واستئناف السورة الثانية مع ان لها معنى فالتخصيص لتلك الدلالة خبر لازم لجواز ان يكون لها معنى في نفسها وتدل على الانقطاع والاستئناف ايضا نحو هذا وذلك وسابو ما يذكر من الالفاظ كفصل الخطاب فانها تدل على الانقطاع والاستئناف مع انها لها معان في انفسها ثم ان المطلوب في هذا المقام ابطال كونها مزيدة ومن البين ان هذا المطلوب لا يتم الا بتقييد الدلالة على ما ذكرنا ان لا يكون لها معنى اذ لو اقتضت لتعين كونها مزيدة فلا يكتفي في حصول هذا المصحة ان لا يكون لها معنى لانه يرد منها مزيدة ولا بناء فيه فلا يبطئه فلا طائل تحت ما قيل المطلوب في هذا المقام صحة ان لا يكون لها معنى حتى يستغن عن تكلف ما لا دليل عليه من كونها اسما الصور فلا طائل لتقييد اقتضاء ذلك ان لا يكون لها معنى في هذه المقام اذ يكفي لنا ان يكون مصححي ذلك انتهى قوله ولم تقل لا اختصار عطوف على قوله لم يبعد واشاره الى ابطال السند الثالث اعني جواز كونها اشاره الى كلمات هي ابعاضها اي هذا السند باطل لانه لو صح لاستلزم هذه الالفاظ في كلامهم لا اختصار والثاني باطل فالمقدم مثله قوله واما الضميمة اشارة الى مرة ما يتوجه على دليل ابطال السند من التقى بالشواحيثي قوله

قلت لها في فمها قاف وبها في معناه ما استنده سببها وقطرب
من قوله بالخبر خبرات وإن شرفاً ولا يريد الشرا إلا أن تأتي فلا وأنا
نشا يعني أن ما وقع من الاختصار في الشعر شاذ مردود وكذا مخالفنا
للقياس والاستعمال المعروف من لغة العرب فلا يحمل عليه الكتاب العزيز
الوارد على أعلى طبقات البلاغة وما قررنا اندفع ما قيل وفيه أن الشعر
ليس مختصاً بهذا البيت بل في غيرها أيضاً من الاختصار كما في قول الخمر
خبرات الخ **قوله** وأما قول ابن عباس في تفسيره على أن الخ إشارة جواباً عن قوله
على الاختصار بما قاله ابن عباس أن الألف الآلة الله الخ يعني أن مقصود
ابن عباس ما قاله ليس بيان أن هذه الحروف مختصة بهذه المعاني وإنما
مرادها التبيين على أن هذه الحروف تتبع الأسماء أي منها يجري بناج الأسماء
الحسن وبها الخطاب أي منها تبدد وتظهر خطابات الشرح للمكتفين بكل
ما يأتون ويبدون ويمنون ويصور لصفات العلى بأشدة حسنة أي وآلة
على صفات الجمال والأكرام حيث لم يقل الألف أخذ الله واللام لغة
واليم مكره مع كونه من المحتملات **قوله** الأبرى الخ دليل على ما ادقاه من
أن ما قاله ابن عباس محمول على التبيين المذكور وأشار إلى أن هذا المدعى
في ظهوره وجلالة كانه مرئي ومشاهد من حيث أنه عد كل حرف من الم
من كلمات مبانيه أذعد الألف تارة من الآء وتارة من الله و
تارة من الرحمن وتارة من أنا الله واللام تارة من لطف الله و
تارة من اعلم وتارة من جبريل واليم تارة من ملك الله وتارة
من اعلم وتارة من محمد ومن البسنى المكتوف أن الحروف الواحد
في إطلاق واحد لا يكون مختصاً من كلمات مبانيه فتبين أنها تبيين على
ما ذكر وتبين وبعد استدلال المصنف بهذا الوجه لا معنى لاعتراض
صاحب الجوازي على قوله لا تغير بآية غير مسلم لأن ما تقدم من
ابن عباس من أن معناه أنا الله اعلم صريح في التفسير انتهى لأن مرجع
المنع إلى طلب الدليل على المنوع وقد استدلى عليه بقوله الأبرى
الخ على وجه أشار إلى هدايته فيكون هذا المنع لغواً وأما ما اجاب
به بعضهم عن هذا الاعتراض بأن يحصل كلام المصنف من غير
بعبارة فيها مبالغة أي لم يجوز أن يكون تبيينها على أن هذه الحروف
مادة الكلام وكلام المحسن يؤهل إلى المنع على المنع كمن توجيه العبارة
المنقولة عن ابن عباس بما ذكره المصنف لا يخلو عن البعد فيدعي أنه
لا مجال لحمل كلام المصنف على المنع لأن أصل السؤال منع مع السند وجواب

مختص في إبطال السند على تقدير كونه مساوياً ولا يفيد منه ولو مساوياً
على ما تقر في محله بقوله لا تغير بالرفع عطفت على قوله فتبينه إلى ما قاله
ابن عباس تبيينه لا تغير لمعاني هذه الألفاظ وقوله ولا تخصي
عطفت على قوله لا تغير وقائده الإشارة إلى أنه وإن سلم كونه تفسيراً
الآلة ولا تخصي فيه لهذه الألفاظ بهذه المعاني أي أمثال الآلة الآء
واللطف والملك دون غيرها من المعاني أذ لو قيل مثلاً اللام من اللين
اللين لجاز **قوله** أذ لا تخصي تعييل لقوله لا تخصي وقوله لفظاً ومعنى
انحصارها على التميز أي لا تخصي مطلقاً لا من جهة اللفظ بل من جهة
اللفظ اختصاصه بالمعنى بأن يقتضي اختصاصه باللفظ ويجوز انحصارها
على الظرفية أي لا تخصي لها لا في جانب اللفظ ولا في جانب المعنى فإذا
انتهى التخصيص كان التخصيص مستغنياً بالضرورة **قوله** ولا يحاب الجمل إبطال
لكونه إشارة إلى مدو القوام وأجال فهو موقوف على قوله لا اختصاصاً أي
لم تشمل لحساب الجمل وفي بعض النسخ ولا يحاب الجمل بالباء قيل
هو به من فلم الناس والحب أن المختصين أكثرهم كثر على هذه النسخة
ولم يبرهنوا لوجه الباء انتهى أقول لعلمهم لم يبرهنوا له لظهوره إذا الباء
ح يكون للتبعية فخرج إلى معنى اللام أذ لا فرق بين أن يقال لم تشمل
لاجل حساب الجمل وبين أن يقال لم تشمل بسبب حساب الجمل
ويحتمل أن يكون للظرفية أي لم تشمل في حساب الجمل فالجزم كونه
هو من العلم حقيقة بأن يقتضي هو أقوله فتلحق بالمعاني على بناء المحمول
منسوب باضمار أن بعد الغار في جواب النفي كما في لك ما تأتينا فخذ ثنا
أي يجعل هذه الأسماء وأجزائها ملحقة بالمعاني وسعد وده من جملتها
فيكون الم مراداً فالواحد وسبعين وألف لو أحد ولام ثلثين وليم
لا ربعين وهذا الكلام يتضمن الجواب أيضاً عن قوله وهذه الدلالة
وأن لم يكن عربية ملحقة بالمعاني أذ حاصله أن إلحاقاً بالمعاني لا يمكن
فيه اشتداد الدلالة على معنى بين العرب بل لا بد مع ذلك من وقوع الاستعمال
بهذا المعنى بينهم والجمال أنه لم يشمل بينهم لحساب الجمل وأذ لا استعمال
بهذه المعنى فلا إلحاق **قوله** والمحدث لا دليل فيه بريد دفع تركه أبي العالم
بالمحدث على أنه إشارة إلى المدد بحساب الحروف أي لا نسلم دوات
النسب على ذلك والسند ما أشار إليه بقوله لجواز أن نسبهم لبعض من
جهلهم أي لم لا يجوز أن يكون منشأ النسب الخ من جهلهم أي بنية العرب
حيث لم يراع كون القرآن عربياً بمعاني لم تشمل فيها عند العرب أو المراد

جهلهم بأمر الدين حيث جعلوا مدار الدخول فيه دوامة واستدامة مع ان
المداد فيه كونه دين الله وشرقه قبل عليه يستند ابرو العاليه بنسبه عليه السلام
فقط بل باجمعه من تلاوته اياها عليهم بالترتيب المخصوص وتزويدهم
على استنباطهم وايضا كما جاز ان يكون بنسبه نقي من جهلهم جاز ان
يكون نقي من اطلاعهم على المراء ويرجى مقارنة التلاوة والتزويده
او سر وايضا ان دلالة بنسبه عليه السلام عند حسابهم ليست اخفى من
الدلالة قول ابن عباس على انه قصد به التنبية على المعنى المذكور بل اخذ
ذلك المعنى من شتمه صلى الله عليه وسلم وعدم انكاره اهلون وايسر
من اخذ معنى التنبية من كلام ابن عباس وانت جدير بان منع الدلالة
التي مستند بما ذكر يرجع الى منع التزويده ودلالة التلاوة اذ لا يقرب
تزيدهم ولا بد ل التلاوة عليهم بالترتيب المخصوص على ما ذكر بعد ما نتجت
من جهلهم التلاوة عليهم على ذلك الجواز في اصل كلامه انا لانهم
ان عليه السلام فردهم على استنباطهم ولا نسب دلاله التلاوة عليهم
على ذلك الجواز ان يكون بنسبه عليه السلام التنبية من جهلهم وهو
بناء في التزويده وعدم الانكار ودلالة التلاوة في قيام هذا الاحتمال
لأنهم التنبية لانا من وراء المنع بكيفية الاحتمال ولو كان وجوها
فاندرج الاشكال بهذا فيه قوله وجعلها مقصودا وان كان غير
منع هذا ابطال كونها دلالة على الحروف المروية مقصودا فقول
وجعلها مقصودا وغيره قوله كنه تجوز واذا خال كنه عليه لدفع توهم نشاء
من الحكم عليه بعدم الاستماع فانه يكون كونه مقبولا فذهب بما يوجد عدم
قبوله وهو ان تجوز لانه لم يسبق ما ينشاء منه توهم وقد يقال ان تجوز حذف
وهو بعيد لقيام الدليل مقامه وهو قوله وان كان الخ كانه قال وجعلها
مقصودا بعيد لانه وان كان صحيحا كنه تجوز الى اضرار الخ وانت جدير
بان تكليف متغنى عنه بما ذكرنا والاشياء المضمرة هي فعل القسم وناعلة
وحرف القسم وجواب القسم ايضا في بعض المقامات كهذا المقام فان
قوله ذلك الكتاب الخ لانه عما نكتى به القسم من ان واللام لا يصلح لان يكون
جوابا قال قدس سره تجوز كونه مقصودا بخص ما يكون بعده قسم او ما يصلح
ان يكون جوابا للقسم واما نحو الم ذلك الكتاب والتم الله لانه فلا تجوز
فيه ومنهم من يحتمل على حذف جواب القسم من نحو ان لم يكن لكن
اللفظ لانه لم يكن صريحا في القسم ليحتمل وليد على اقتضاء الجواب كان
حذفه ضعيفا جدا والتحويل في ذلك على ان كثيرا من التواريخ قد عطف

عليه قسم او ذكره ما يصلح جوابا لا بدفع ضعفه بل يصح في الجملة انتهى
وهذا يخرج الجواب عما يقال عدم الدليل مطلقا ممنوع لان عطف القسم
على بعضها نحو ان والقلم وق القرآن وص القرآن يدل على كونه
مستفاه ويجعل البواقي عليه لان غايته افادة الصحة في الجملة ولا نزاع
فيه كما اشار اليه المصنف بقوله وان كان غير ممنوع على ان صاحب الكتاب
جمل وقوع القسم بعدها مانعا من جعلها مقصودا لانهم استكروا
اجتماع قسمين على قسم عليه واحد وسبجي تفصيل قوله والتسمية بثلاثة
اسماء الخ هذا شروع في جواب وجه المعارضة بقوله وان القول بانها
اسماء يخرجها الخ بعد الفراغ عن جواب المنع بابطال وجهه والسند ولما كان
المعارض مستندا لانه الخ في مقابلة اشار الى منع قوله لان التسمية بثلاثة
اسماء فصاعدا مستنكرة عندهم بقوله والتسمية بثلاثة اسماء انما يمنع فهو
منع مع السند اى لانهم استنكروا التسمية بها عندهم وانما يكون مستنكرة
اذا ركبت بعضها مع بعض ومنهجت حتى جعلت اسما واحدا تجري
الاعراب في آخره على طريقة بعليك ولما كان المستنكر في القرآن
في حكم المنع عبر عن الاستنكار بالاستماع واما اذ نشرت نثر اسما
العدد اى ذكرت على بسبيل التعديد فلا اى استنكار ولا استماع
في التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا لانها من باب التسمية بما حقه ان يكتفى
بحكاية كما هو متا بطر شرا ونحوه وتوضع هذا المقام ما حقه التزويده
في خواشي مختصرا لاصول في شرح قول ابن الحاجب لا تركيب لقسم من ثمة
حيث قال اعلم ان لا نزاع في التركيب من الالفاظ فصاعدا بطريق
الاضافة واهراء الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل ابي
عبد الله وابي عبد الرحمن ولا بطريق الحكاية وابقاء الالفاظ على
ما كانت عليه من الاعراب والبناء مثل برقي نحوه وتا بطر
التسمية بزيد منطلق او بيت من الشرا وبالم وبحم عسق ونحو ذلك مشنورة
نثر اسما الاعداد من غير اعراب واما الكلام في التسمية بثلاثة الالفاظ
فصاعدا اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حفصون وبعيد من
غير ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بقرينة زهير
وغرو ويجري الاعراب المستحق على حرفه الاخير وهذا ليس من لغة
العرب بل لا نزاع انتهى قوله وانا هيكت بتسوية متبوية اى حسبك وكافيك
تسوية فالبناء زائدة كما في حسبك بدرهم والناهي اسم فاعل من النهي
كان التسوية للتسوية تنهاك عن طلب دليل سواء قوله والمستحق هو مجموع

السورة اشارة الى جواب قول و يودى الى اتحاد الاسم الح ولما كان
نظم اتحاد الاسم وانتهى بنينا على عدم الفرق بين كل واحد من الاجزاء
وبين جميع الاجزاء المأخوذة منقضة المخرج المأخوذة بوجه كما سبق تقريره
اشار ان سائرة كل جزء مع المجموع بدويته كيف وقد اعتبر في تقدم
المجموع كل واحد من الاجزاء ولم يعتبر في تقدم واحد منها شيء
من الاجزاء للنسبة على بدايتها جعلها مغروغا عنها وساق الكلام
المتعين المسمى والاسم فقال المسمى هو المجموع والاسم هو الجزء فلا اتحاد
بين من اين يزم الاتحاد والمجموع مع الجزء مستطابان هكذا ينبغي ان يزم
واما ان الجزء لا يطلق عليه الغير على اصطلاح المتكلمون فليس بضرر
لان الكلام هو هنا ليس في اصطلاح وهو مقدم من حيث ذاته
الح اشارة الى الجواب عن لزوم الدور المشار اليه بقوله ويستدعي
تاخر الجزء عن الكل وتقريره ان التقدم على الكل لازم لذات الجزء ومقتبه
من حيث هي هي فلا يمتنع عنها في كلا الوجودين في الخارج والذهني
واما الاسم فليس المتأخر عن الاسم المسمى لازما لذاته حتى يلزم من
كون الجزء اسما للكل ان يكون المتقدم لذاته عن الشيء متأخر لذاته عنه
فتوقف عليه بدور وانما المتأخر في الاسم هو وصف كونه اسما وهو
وصف حادث غير لازم لذاته بحيث لا يمتنع عنه خارجا وهذا
فلا تغايرت ههنا التقدم والتأخر اندفع الدور هذا هو تقرير كلام
المصنف واما التحقيق فهو ان لا يلزم ان يتأخر الاسم عن المسمى في
الوجود والخارجي لجواز ان يتصور المسمى قبل وجوده فيوضع له
اسم كما يسمى الولد قبل وجوده وليس هذا تفصيلا للنسبة بالوجود
اي اذا ولد كان اسمه كذا كما نوههم لانه يردده قوله تعالى ويمنع
برسول ياتي من بعدى اسمه احمد اذا البعدية انما هي بالقياس الى ما
قبلها من الرسالة والاثبات لا الى ما بعدها من كون اسم احمد فهو من
حيث كونه جزءا متقدما في التحقيق ومن حيث كونه اسما مؤخر في التصور فلا دور
قوله والوجه الاول الح ارادة القدر المتزك من الوجهين الذين ذكرهما
اولا وارقتاهما وهما انما اسماء الحروف البسيطة ذكرت للنسبة على
احكامها المتوكل عليهم ايا بالنظر اليه في نفسه كما في الوجه الاول المشار اليه بقوله
ايضا لما من يتحدى الح او بالنظر الى المنزل عليه كما في الوجه الثاني المشار
اليه بقوله فان النطق باسماء الحروف من الامم مستبعد حارق للعادة
قوله اقرب الى التحقيق لانه لا يرد عليه ما يرد على احتمال كونها اسماء

119
السورة حتى يحتاج الى مؤنة الجواب وقيل لان كونها اسماء الحروف محقق
لا محالة بخلاف غيره من الاحتمالات فانه مجرد احتمال وانت خبر بان كونها
اسماء للسورة ما اطبق عليه الاكثر فلا يكون مجرد احتمال وقيل لبقاء الالفاظ
على اصل وضعها والنقل خلاف الاصل وفيه انه يندرج تحت الالامة
عن لزوم النقل فلا يكون وجها على حدة وفي صيغة التفصيل اشارة
الى ان اصل القرب الى التحقيق حاصل في احتمال كونها اسماء السورة
ايضا لا بد فاع ما اورد به ما ذكر من الاجوبة وكونه ما اطبق عليه الاكثر
قوله ووفق للطايف التزليل لما فيه من الرمز او لا بالذات الى ما هو
المقصود الاصل من التزليل وهو التحدى المؤدى الى بتكيت الخضم و
الزامة واحتمال كونها اسماء للسورة وان اشغل ايضا على الرمز الى
التحدي على ما اشار اليه بقوله سميت بها كلمات معروفة التركيب الح الا انه
اعتبر ذلك فيه ثابتهما وبالعرض لترجيح التسمية لا كونه المقصود الاصل
فاصل الموافقة للطايف التزليل مشترك بين الوجهين ولهذا قال
او فني بصيغة التفصيل **قوله** واسلم من لزوم النقل كلمة من ليست
تفصيلية بل صيغة للالامة المهيمنة من اسلم والمفصل عليه محذوف
اي الوجه الاول اشتد سلامة من لزوم النقل عن معانيها الوضعية
الى العلمية من الوجه الثاني فان فيه نقلا من تلك المعاني التي هي
الحروف البسيطة الى معاني اخرى وهي السورة والاصل في الالفاظ المستفزة
في القرآن ان ايرادها معانيها الغنوية حتى ذهب القاضي ابو بكر الى الحقيقة
الشرعية اي القول الشرعي غير واقعة **قوله** ووقع الاشتراك في الاسم
بالجرح عطف على لزوم النقل اي وكذا الوجه الاول اشتد سلامة
من وقوع الاشتراك من الوجه الثاني فان اكثر الفواحي يشترك
فيها عدة من السور كالم والرو وطسم وحسم **قوله** ومن وجع
واحد اشارة الى جواز وقوعه اذا تعدد الواضع كما في الاعلام
المشتركة مثل زيد اذا وضعه جماعة لا ولادهم بان يسمى كل منهم
ولده باسم زيد فانه وان اخل بمقصود العلمية اعني تعيين المعنى و
تجزئه من التباس الا ان تعدده حذر وانما وقوعه من واضع و
واحد بان سمي بخفض واحد عدة من اولاده بزيد فانه اجلال
بمقصود العلمية من غير عذر فلا يبيح ان يقع سبعا من الحكم فانه
يعود بالنسبة على مقصود العلمية بتقليل ما يمتنع وقوله واسلم من و
وقوع الاشتراك فانه متضمن القول بان وقوع الاشتراك

في الاعلام من واضع واحد يخل بمقتضى العلمانية ومقتضى كونه عابدا
بالنقص على مقتضى العلمانية اذ بطله وبنا فيه لان المقصود من وضع
الاعلام تميز المعنى واحضار له عند مخاطب يستفهم بحيث لا يلتبس بغيره
والاشتراك يستلزم الابهام والالتباس ولا عذر لكون الواضع واحدا
فان قلت كون الوجه الاول اسلم من الوجه الثاني في لزوم النقل وقوع
الاشتراك يدل اشتراكها في اصل السلامة عن لزومه ووقوعه
مع ان الوجه الثاني غير سالم عنها لتحقيقها فيه فطعا فلا وجه لمبينة
التفصيل عنها قلت يمكن تأويل الوجه الثاني بوجه يكون هو ايضا سالما
عنها بان يقال ما قالوا انها اسماء للسور اراء ذواتها كالا اسماء لها
في جرائنها عليها جريان الاسماء على المستحبات فانك تقول فرائد المعنى
وهم غنى كما تقول فرائد الحمد لله وفل هو الله احد واذا جاز في اللفظ
فكما ان هذه الجملة ليست باسمي لهذه السور فكذلك هذه اللفاظ
ليست باسمي لكن لما استغنى منها ما يستغنى عنه على تقدير كونها اسماء
للسور اعني مجموع السور تسمى واحدا وقالوا انها اسماء لها لوضوح المقصود
فاشتراك الوجهان في اصل السلامة منها الا انها في الوجه الاول
لعدم احتياجها الى التأويل اشد وازيد منها في الوجه الثاني
لا احتياجها فيه الى التأويل على ان افضل التفصيل قد يجرد عن
معنى التفصيل ويستعمل في اصل الفعل **وقيل** انها اسماء القرآن
واعلم ان المعنى ذكر اوله في وجه وقوع الاسماء المذكورة فواجب للسور
وجوه ثلثة وضعف الثالث بتأخيرها وبراءة بصيغة التثنية كالمعروف
ثم اورد بلا يقال وجوها اربعة معارضة للوجه الثالث وزينها بقوله
لانا نقول ثم اورد وجوها اربعة اخرى في وجه وقوعها فواجب
وزادها على الكشاف فبلغت الوجوه سبعة لا احد عشر كما قيل
اذ قد عرفت ان الاربعة المذكورة في حيز لا يقال ذكر سبعة معارضة
لجعلها اسماء السور نعم يمكن جعلها ابتداء وجوها لوقوع المذكور
من غير ان يعارض بها الوجه الثالث ثم ان القائل بانها اسماء
القرآن هو الكلبى والسدى وقنادة والفقير ارباب الجواهر على
انه لا بد ان يراد بالقرآن على هذا القول المعنى الشخص وهو مجموع
ما بين القفين على اختياره ائمة التفسير لا المعنى الكلى اعني القدر
المشترك الصادق عليه وعلى كل بعض منه على ما اختاره ائمة الاصول
اذ لو اريد القدر المشترك بزم اتحاد الاسماء والمعنى اقول النزوم ممنوع

لان اطلاقه على كل بعض ح لصدق القدر المشترك عليه لا يكون سمي
اللفظ على ما هو شأن الالفاظ الموضوعية بازاد من مومات كلثة اذا
اطلقت على افرادها فم يزم ح صحة اطلاق هذه الاسماء وعلتها على
انفسها مراد بها في جانب الموضوعية حصو قيعاتها وفي جانب المحول
القدر المشترك الصادق عليها وعلى غيرها فيصح قولنا الم هو الم اى
هذا البعض من المجموع يصدق عليه هذا المفهوم الكلى ونظيره
ان يقال لشخص اسمه العلم انسان الانسان فلا عار عليه واما لزوم
الترادف على تقدير كونها اسماء القرآن فليس بجذورا لا تباين على
قصد التعظيم الحاصل من كثرة الاسم لدلالته على شرف المعنى **وقيل** ان ذلك
اخرجها بالكتاب والقرآن اى كونها اسماء القرآن اخرجها في بعض المواضع
بالكتاب كما في الم ذلك الكتاب والمعنى كتاب انزل اليك والكتاب
احكيت والكتاب انزل اليك واما الاخبار عنها بالقرآن فلم ينعج بها
فقبل قوله والقرآن عطف تفسيرى للكتاب ليظهر وجه الاستنباط
وقيل اشارة الى ما في الرنك آيات الكتاب وقرآن مبين ورتبه
هذا بان قرآن معطوف على ما اضيف اليه الخبر لا على الخبر
لا يقال على تقدير عطفه على ما اضيف اليه الخبر يكون التقدير
آيات قرآن مبين وآيات القرآن فيكون الاخبار بالقرآن ايضا لا نقول
على تقدير ان يكون المراد بالقرآن المجموع الشخصى لا القدر المشترك لا يمكن
القول بان آيات القرآن قرآن حمل على هذه الاسماء في بعض المواضع الكتاب
فقط كما في الم ذلك الكتاب وفي بعض المواضع القرآن فقط كما في الرنك
آيات الكتاب وقرآن مبين وفي بعض المواضع كلاهما كما في طس تلك آيات
القرآن وكتاب مبين فان آيات القرآن قرآن لا آيات الكتاب انتهى كانه
يريد بقوله فان آيات القرآن الم بيان كون المحول في الاول القرآن فقط
وفي الثاني كليهما فيرد عليه انه على تقدير عدم كون آيات الكتاب كتابا
كيف يكون المحول فيه كلاهما على ان هذا القائل منى صرح بان المراد
بالقرآن المجموع الشخصى لا القدر المشترك فتأمل قوله وقيل انها اسماء
الله روى هذا عن ابن عباس وقال سعيد بن جبير وجمع من
النا بعض المعنى الم ذلك الكتاب انا الم فيكون ذلك الكتاب استيقنا
قوله ويدل عليه ان علينا الم من مقول قيل ولما لم يكن الفواخح دالة
بحسب الوضع على معنى التعظيم والرتبة او ما يرجع اليها من على
اطلاقها على الله لم ير معنى هذا القول اشارة الى توجيه قول

بأنه قد ورد في
الكتاب

علي رضي الله عنه فقال ولعله أراد أي بقوله بالكسبي وبما يجمع
بأنه لما واثقها مع الله تعالى ينزل الكل لا روى أن عليا رضي
كان يعرف الفين والوقايح منها سيما فمحق وذكر الغشيق والنبي
في تفسيرهما أن النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الآية التعليل
عرفت الكفاية في وجهه فقبل ما أخرتك يا رسول الله قال أخبرت ببدايا
تنزل بامق من خفيف وقذف ونار يحشرون إلى البروج ينزفهم إلى
البحر ورايات متتابعة عند نزول عيسى وخروج الدجال وقيل
الالف من أقصى الخلق أي قيل في معنى الم خاصة بطريق الإشارة
إلى الخابج الثلاثة سوار جعل من أسماء السور وأمن أسماء تعالى
فهو تحصيل بعد التعميم ليس بعدل القول بأنها أسماء الله ولا ما قبل
بل متعلق بجميع الأقوال الجريان الآية المذكور في كل واحد من المعاني
المذكورة كقوله ذكر الله ينبغي أن يكون أول كلامه واسطه وأخره
ذكر الله كناية عن كون كلامه مختصا في ذكر الله لأن الأوسط يتوسط
ما بين الأول والاخر والمناسب لوقوع الم في أول السور القرآنية
أن يكون المراد بالذكر القرآن كما في قوله تعالى وهذا ذكر مبارك
أنزلناه فيكون المعنى ينبغي أن يكون أول الكلام وأوسطه وأخره
قرآنا أي يكون مواظبا على تلاوة القرآن كل حين وأوان وما قبل
المراد بذكر الله هو القرآن لأنه المحمول على الم فترجعه ان هذه التكملة
وان كان مختصا بالم كما سبق إلا أن الم وقع قواع عدة من السور
ليس المحمول عليه في كلها هو القرآن مثل الم أحسب الناس والرضيت
الروم والم الله لا اله الا هو وقيل انها أي القواع يتراستا
الله يعلم هكذا في كثير من النسخ بالهاء فمعناه من خلقه الله يعلم أي يعلم
سبحه على علمه غير متجاوز إلى علم غيره وهما صله الله جعله بحيث لا يعلم
الا هو وما في بعض النسخ من استأثر الله بعلمه بدون الهاء هو الموافق
لما في القاموس استأثر بكس الشئ استبد به وخص بنفسه **قوله** وقد
روى عن الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة ما يترتب منه أي من
أنه لا يعلم الا الله فقد روى في المعالم وغيره عن أبي بكر الصديق
رضي الله عنه في كل كتاب من وبت الله تعالى في القرآن أو ابل السور
وهي على رضي الله لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب هروف
النهج وفي تفسير أبي الليث عن حم وهقان وابن مسعود رضي الله
عنهم الحروف المقطعة من المكنون الذي لا ينشر وقال في الميسابيح

سئل

سئل عن الخطاب رضي الله عنه فقال لو تكلمت فيه لكتبت منكم
وقد امر الله تعالى النبي يوم أن يقول وما أنا من المتكلمين وسئل
الشعبي عنها فقال سر الله فلا تطلبوه **قوله** ولعلهم أرادوا إشارة إلى
أن ما قالوا من أنها استأثر الله بعلمه ليس محمدا على ظاهره بل مراد
هم به أنها أسرار بين الله تعالى ورسوله عليه السلام ومراد لم يقصد
بها اتهام غيره أي غير الرسول فعني استأثر بعلمه أنه لم يقصد بها اتهام
الرسول عليه لانه لا يعرفها احد سوى الله تعالى وبويد هذا التأويل
ما قاله بعض المعارفين أن النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت
نشأة بشرية كما يفسح عنها قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم ونشأة ملكية
كما اشار اليها بقوله عليه السلام لست كما حد منكم ابنت عند ربك يطعن
ويسقي ونشأة لاهوتية في خيمة ربابية قدسية في علم الاحوت
في مقعد صدق عند مليك مقتدر كما اشير اليه في قوله تعالى ان
الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم وما رست اذ ربت
ولكن الله سامي وفي قوله عليه السلام من رأي فقد رأى الحق فيكلم الله
تعالى بحسب كل نشأة بما يناسب تلك النشأة فكلامه بحسب النشأة
البشرية بكلمات مركبة مثل قل هو الله احد الآية وبحسب الشارة المكنية
بحروف مفردة مثل الم وطه ويس وهم وبحسب النشأة الثالثة
بكلمة بكلام لا يكون من جنس الحروف والكلمات بل بالابدراك العقل
كما قال عز وجل في حكمة كلامه مع عبد السلام فادعى الى عبده
ما اوحى حيث اشار بكلمة ما الالهامية الى ان ما اوحى اليه في ذلك
الموطن بلغ في النجامة سبطا تقاربت العبارة عن تعبيرة والعقل
عن ادراكه **قوله** اذ بسجد الخطاب بالابن في عدة لتأويل كلامهم
ومر في ظاهره وغرضه من هذا التأويل وقع ما ورد على الساقفة
من ان ما ذكره من تأويل المنشأيات ومنهم الوقف على الله
بالحلف لا حاديت المأثورة من الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم
وجعل بسجد الخطاب بالابن في عدة لتأويل كلامهم
على هذا السند في الابراء اذ حمل كلامهم على ظاهره يقضي إلى القول
بالبعيد والائمة الخليفة الترتوا الوقف على الله وقالوا فائدة
المنشأ رابتها الراشدين بمنهم عن التفكير والوصول إلى شتبا
من العلم كما أن ابتداء الجهال بالجل على تحصيل الاسمان في طلبه
لان ابتداء كل احد انما يكون باهو خلاف هو أن وعكس ما ينشأه

على ما يقتضيه الحكم الالهي والمصلحة الربانية الا ان المتكلمين اختاروا
ما ذهب اليه الشافعية وقالوا لا يجوز ان يكون في كلام الله تعالى ما يكون
معنويا لغويا ونحوه في ذلك بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فيقول
تعالى اذ لا يدبرون القرآن قولهم يبين معنويا ما صح امرهم بالندبر واما
السنة فيقول عليه السلام اني تركت فيكم ما ان يحكمكم به لن يضلوا كتاب
الله وسنني واما ما يتكلم به يتوقف على كونه معنويا واما المعقول فيقول
انه لو ورد في السبيل الى العلم به كانت الخطاطبة بين العرب
بالزنجي فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذاك سيما من الحكم وعورض من
قبل الحنفية بالنسبة المذكورة ايضا اما الكتاب فيقول تعالى وما يعلم تأويله
الا الله فان الوقف فيه لازم لان حرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح
لا بد فيه من دليل لغوي او عقلي واللفظ لا يكون قاطعا لا في الامور
من ان يتوقف على نقل اللغات وعلى وجه التفسير والاعراب وعلى
عدم الاشتراك وعلى عدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار
وعدم المعارض العقلي والنقلي وكل ذلك مطلق والموقوف على
المطلقون اولى ان يكون مطلقا فلا يجوز التعويل عليه في المسائل البقية
فاذن لا سبيل الى حرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح الا
بالدلائل القطعية العقلية الدالة على ان معناه الراجح محال عقلا
فاذا قامت هذه الدلالة وعلم المكلف انه ليس مراد الله تعالى من هذا
اللفظ ما اشعره ظاهر فلا يحتاج ان يعرف ان المرجوح المرادها ما اذا
لان السبيل الى ذلك انما يكون بتدريج مجاز على مجاز وتاويل على تاويل
وذلك لا يمكن الا بالدلائل اللغوية وهي ظنية كما بينت سيما المستعملة
في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر فاذا في الحوض في التاويل غير جائز
اما السنة فيقول عليه السلام ان العلم كهنية المكفون لا يعلم الا الله و
قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فوجب ان يكون
قولهم بان يكون قولهم بان هذه الفوايح غير معلومة حقا واما المعقول
فهو ان الاعمال التي كلفنا بها فكلها منها ما هو معقول المعنى اي
يعرف فيه وجه الحكم كالصلوة والركوة والصوم ومنها ما هو غير
معقول المعنى حيث لم يعرف فيه وجه الحكم كاصفال الحج من رى
الحجرات والسعي من الصفا والمروة واستلام الحجر وغير ذلك
وانفقوا على ان كما يحسن امر الحكم عبادة بالنوع لا ازل كذلك يحسن
الامر بالنوع الثاني لدلالة على كمال الانقياد لان امتثال امر لا يعرف

وجه الحكم فيه لا يكون الا بتفصيل الانقياد والاطاعة فكما ان الافعال
الامور بها تنقسم الى هذين القسمين كذلك اقواله تعالى منها ما يبين
منه شيء ومنها ما لا يفيد اصلا والحكمة في التكلم بظهور كمال الاستشال **قوله**
فان جعلنا الخ شروع في تفصيل ما اجمله سابقا من ان هذه الفوايح
اسماء معربة خالية عن الاعراب لا تنفاد الموجب والمقتضى فاذا دل
على انها اذا تحقق ما يوجبها ويقتضيه بان يكون واقعة في التركيب
غير سرودة على غلط التعديد كانت ذات خط من الاعراب شرع
بني ما يستحق من وجوه الاعراب حسب ما يقتضيه كل مقام فاذا درست
احتمالات ثلثا على تقدير اسميتها وثلثا على تقدير ابقائها على معانيها
الاصية وقدم الثلث الاول مع انها كانت مؤخر في البيان لوجوب
كونها ذات خط من الاعراب على تلك التقادير كلها فتقدمها
اسبب بمقام بيان وجوه الاعراب بخلاف الثلث الاخيرة فانها في
بعضها لا حظ لها منه **قوله** اما الرفع بحسب الهمزة واختيارها او الفاصلة في
قوله او النصب والرفع بالرفع على انه خبر مبتدأ محذوف والتقدير و
هو اي الاعراب الذي هو خطها اما الرفع على مستدار اي على ان يكون
الم وخبرها مبتدأ او الخبر اي او الرفع على ان يكون خبرا فالتقدير يعني
الخبرية ويجوز ان يكون الابتداء بمعنى المبتدأ ويكون المعنى الرفع على
تقدير المبتدأ والخبر قبل لا حاجة الى التاويل لان الخبر مصدر كالمبتدأ
الا انهم يطلقونه على الخبر على الابتداء والخبر فالتسمية في الغاية وانت
جدير بان الغرض من التاويل ليس بمراد تفصيل المناسبة بل تفصيل المعنى
المقتضى لاعراب فانه في المبتدأ هو كونه مبتدأ اي مستدله وفي الخبر
هو كونه خبرا اي مستد او الخبر بالمعنى المصدرى على ان تقديره
حقيقة مبرورة فلا بد من التاويل ثم ان كان الرفع على الابتداء فان
جعلنا اسماء الله بقدرته المبرر سائبا للمقام مثل انزل كما قد تراه في قوله
تعالى قل الله فان تقديره قل الله انزل على ما قالوا او المستعان كما في
قوله تعالى والله المستعان او حسبنا او حسبي كما في قوله تعالى قالوا
احسبنا الله وقوله تعالى قل حسبي الله او ربنا كما في قوله الله ربنا وربكم و
نحو ذلك مما حجب في القرآن عن الله فان القرآن يفسر بعضه بعضا وما
قبل ان ما ياتي بعدها ان مع لها محل واحد منها فيكون اما مبتدأ وما
بعده خبره او خبرا وما بعده مبتدأ كقوله تعالى الم الله لا اله الا هو فيرد عليه
ان معنى الم على تقدير كونها اسماء الله تعالى فيكون الم الله في قوله الله فان لم يقل

فان جعلنا اسماء الله او القرآن او السور
كان لها خط من الاعراب اما الرفع او النصب

تقديره من زينة بنظر الخبر

لا يصح الحمل وان اول احدى با اسم الله فلا بد ان يراد من الآخر
لفظ اي اسم الله بهذا اللفظ او هذا اللفظ اسم الله فلا يكون
الحمل مفيدا وان جعلنا اسماء القرآن او السور فخيرها في اكثر السور هو
بعد عما كان مخرج المص في سورة الاعراف وهو مريم والم سجدة
والجانية وفي ما عداها بقدر الخبر سببا للمقام كما اشير اليه ايضا في
موضعه وان كان الرفع على الخبرية بقدر المبتداء فعلى تقدير المبتداء
فعلى تقدير جعلها اسماء الله يكون التقدير المستعان المتبرك باسم الم اي
الله وهكذا في الباقى وعلى تقدير جعلها اسماء السور او القرآن يكون
التقدير هذه السورة الم او هذا الكتاب المنزل الم فيكون الحمل بالشيء
اي الحتمى بالم قوله او النصب رفع على اية عطفت على الرفع في قوله اما
الرفع اي او اعرابها النصب بتقدير فعل القسم تقدير او افعلا على طريقة
الله لا فعلت اي تجعل مقامها منصوبه بنز الجار وايصل الفعل المقدر
اليها بنفسها كما في قوله الله لا فعلت كذا فان تقديره اقم بالله لا فعلت كذا
فاضرب الفعل لاداة جواب القسم عليه ثم شرح الجار فان نصب القسم بالفعل
المضمر لان المانع من انقضاءه بذلك كان هو الجار فلا حذف حتى يدخل
الذي هو متعلق الفعل خاليا عن المانع فيجب نصبه قال ابن الحاجب في
شرح قول صاحب المفضل ويحذف الباء وينصب المقسم بالفعل
المضمر اما انصب المقسم بعد حذف الباء لان مدخولها متعلق بالفعل
القسم لان الحروف الجارة موصوفة لتعدي الفعل او شبهه الى الاسم
بعدها حتى يكون الجور بها مفعولا لذلك الفعل الا انه لا ينصب لفظا
لمعارضه حرف الجراية فاذا حذفت بقي متعلق الفعل خاليا عن
المعارضه فيجب ان ينصب متعلقه بدليل كملت زيد وكملت لزيد
واستغفرت الذي من الذي وذلك مطرد في كلامهم الا انهم
لا يحذفونها الا مع حذف الفعل فلا يقولون خلفت الله او اقم الله
بل يقولون الله لا فعلت اه انتهى واعلم ان صاحب الكشاف بعد ما
يقى ان لهذه الفواخج سجلا من الاعراب قال فان قلت ما حملها
قلت يحتمل الاوجه الثلاثة اما الرفع فعلى الاستلاء واما النصب والجر
فلا مر من جهة القسم بها وكونها بمنزلة الله والله على التقنين انتهى
وقال فيما مر فان قلت لا زفت انها مقسم بها وانما ثبتت نصب قديم
ثم الله لا فعلت وأي الله لا فعلت على حذف حرف الجر وعمال فعل
القسم قلت ان القرآن والقلم بعد هذه الفواخج محلولى بها فلو عمت

ذلك لجمعت بين قسمين على مقسم عليه واحد وقد استكرهوا ذلك ثم
قال ولا سبيل فيما نحن فيه الى جعل الواو لعطف لخالفة الثاني الاول
في الاعراب فاعترض على المص بانه لا وجه لهذا الاحتمال بعد ما ذنبه
صاحب الكشاف بانهم استكرهوا الجمع بين قسمين على مقسم عليه واحد وانه
لا مجال للعطف اقول انما ذنبه فيما فيه مانع من القسم وهو وقوع القسم بعدها
بجور او بحرفه وانشاء الى جوارزه ايضا حيث عطف بانه استكرهوا ذلك و
لا يستغنى الا متناع على ما صرح به قدس سره في شرح ما مر من كلامه حيث
قال انما لم يمنع لجران ان يفهم المقصود بشواهد القسرين وقال في
شرح قوله قلت يحتمل الاوجه الثلاثة ثم الاوجه الثلاثة جارية بلا ضعف في
كل فاخته يصلح في الظاهر ان تكون فيما قسمها واما في غيرها فلا يجوز النصب
بالقسم بل بفعل مضمر والجر مطلقا الاعلى وهو ضميم وهو ان ينصب
جواب القسم من نحو اذ لمخى وما شاكلة فاما ان يريد جريان كل واحد
في كل واحد فانه كثير اما يذكر في هذا الكتاب الوجه الرابع والمخرج
معك بلا تفرقة بينهما اعتمادا على فهم الشارح فيه واما ان يريد التوزيع
على معنى ان بعضا من الفواخج يجرى فيها الاوجه كلها والباقي منها يجرى
في بعضها ويترك في ذلك ايضا على ما ذكره ولكن المناهضة هو الاول
انتهى اقول الترجية الذي ذكره قدس سره بقوله فاما ان يريد الى اخر
ما نقلت في كلام المص ايضا فخصصي كلامه بالثاني كما فعله بعضهم غير
وجهه على ان استكرهوا اجتماع القسمين على مقسم واحد ما اختلف
في النجاة فعند غير الخليل وسببوه لا استكرهوا فيه على ما نقله ابن الحاجب
فما جاز ان يبنى المص كلامه على هذا ويدل عليه عدم التعرض بكثرة استكرهوا
عندهم كما في الكشاف او غيره بالجر عطفت على فعل القسم اي او
النصب بتقدير غير فعل القسم كما ذكرنا وائل او اقره قوله او الجر رفع
عطفت او الرفع على اعمار حرف القسم ويجرى هذا في جميع الفواخج
ولو كانت مفتوحة لعدم الاعراف اذا المانع من العطف لخالفة
في الاعراب وقد مرال وعدم عن عبارة الكشاف حيث قال على
اضمار الباء لئلا يحتاج الى الاعتداد بان تخصيص الباء اما لانها الال
او لكثرة استعمالها واما اختيار الاضمار على الحذف فليقل اثره فان
المضمر باق اثره بخلاف المحذوف فانه اعم ولم يورد مثال للجر على اضمار
حروف القسم لغة ووقوعه ومنه قوله لاه ابوك اي لا ابوك على ان مثال
النصب باضمار فعل القسم يعطى مثلا للجر باضمار حرف القسم كما اشار اليه في

في الكشاف بقوله بركة الله والله على الشقيين وسيجيء في كلام المصنف ايضا
وانما الفرق باعتبار المصنف فان اضرحت حرف القسم فيظهر اثره
الذي هو الجواز والا فيظهر اثر الفعل المصنف **قوله** ويتأني الاعراب لفظا
الحكاية اشارة الى ان الفواعل على تقدير كونها ذات خطا من الاعراب
تنقسم الى قسمين قسم يتأني فيه الاعراب لفظا اي يجوز فيه الرفع والنصب
والجر لفظا والحكاية اي ويجوز فيه الحكاية ايضا بان ينطق بها ساكني الجر على
صورة الاولى ويكون اعرابها محليا لا لفظيا واما اشار الى يقين هذا القسم
بقوله فيها كانت مفردة مثل مني وفي او موازنة بالنسب عطف على قوله
مفردة لغزيركم فانها كما سبل زنة وضم لا ياتي فيها الا الاعراب المحلى و
هو المراد بقوله والحكاية ليست الا بما عدا ذلك فانه مرفوع عطفا على
قوله الاعراب لفظا والحكاية اي يتأني الحكاية فقط لا غير لان
ليست الا او ليس الا على ما في بعض النسخ من قبيل حذف المتن
قال في الفصل ونحذف المتن تخفيفا لقولهم ليس الا فمعنى يتأني
الحكاية ليست الا ان المتأني ليس الا الحكاية فقط دون غيرها
والمراد بما عدا ذلك الفواعل التي لا يكون مفردة ولا موازنة لها كالم
وكبعض والحكاية على ما مرح به في الكشاف ان تجي بالقول بعد نقله
على استيفاء صورة الاولى كقولك ونحن من تزيان في جواب مني
قال بكيفيك تزيان وبراءت بالحمد لله وقراءت سورة انزلناها قال
قدس سره في تفسير قوله ان تجي بالقول اي باللفظ مفردة اكان او مركبا
وقد مثل لها وكثير الاشبه تقريبا للحكاية وانها باب مطرو في نوع الجملة و
المفردات معلوم من اللغة بالا استقراء فامكن اجزائها في اسماء الحروف
اذا جعلت اعلاما للسور وان لم يكن سموة فيها انتهى غرضه قدس
سره دفع ما يترجم ان الحكاية تقتصر على سور السماع وحينها لم يسمع
فلا تسوع واعتراض العلامة النسابة في حينها بان يجب ان يختص
الحكاية بالقسم الاخير ولا يجزى في القسم الاول الا الاعراب لفظا
لان الحكاية في الاعلام انما تجزى في الجمل كما بطل شرها المحافضة صورها
المثبتة عن اسباب نقلت لاجلها الى العلمية وفي الاشارة التي وقعت
اعلاما نفسها كقولك ضرب فعل ماض وكلمة لكثير ومن حرف جر لفظ
المجانسة مع الحق والاشعار بانها ليست منقولة عن اصلها بالكلية
واما في غيرها فلا وجه للحكاية سواء كان مفردا او مركبا اضافة او
مترجما او لا يرى ان ضرب مجزء اعني التفسير اذا سمى به رجل لم يكن

حكاية

محكيًا وما نحن فيه من هذا القبيل فيجب ان يتعين فيه الاعراب لفظا
ولا تسوع الحكاية اصلا لكن القسم الاخير لما اشنع فيه الاعراب لفظا
لا فضاء الى التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا ركبت وجعلت اسما واحدا يجزى
الاعراب على اربعة وقد عرفت امتناعه وجب ان يكون محكيًا بالفرد
ولا ضرورة في القسم الاول فلا حكاية واجاب عنه صاحب الكشاف
وارتضاء الشريف قدس سره حيث لحقه واوضحه فقال واجيب بان
اسماء الحروف كثيرا استعمالها بمدودة ساكنة الامحاز موقوفة حتى صارت
هذه الحالة كأنها اصل فيها وما عداها عارض لها فلما جعلت اسما
للسور جوزت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة بثبوتها على ان فيها ثمة
من ملاحظة الاصل لان سميتها حركة من مدلولاتها الاصلية
اعني الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية بها الا بقاءها وقوع
العصا فتجوز الحكاية بخصوص هذه الاسماء حال كونها اعلاما للسور
فلو مني مثلا رجل بصاد او سورة بالفاتحة لم يجز الحكاية وكذا غاقي
انتهى اقول فعلى هذا يلزم ان لا تسوع الحكاية على تقدير جعلها اسما
الله تعالى لان المسمى ليس مركبا من مدلولاتها الاصلية حتى يلاحظ
الاصلي فيجب ان يقال معنى قول المصنف ويتأني الاعراب المحلى
يتأني على تقدير جعلها اسما للسور او القرآن فيخالف ظاهر قوله
فان جعلها اسما لله او القرآن او السورة كان لها حظ من الاعراب
تأمل وسيعود اليك اي هذا ذكر اجمالي لجران وجود الاعراب
والحكاية في الفواعل وسيعود اليك ذكره في تفسير او ايل السورة المفتحة
بها حال كون ذلك الذكر مفضلا فانتصب مفعلا على انه حال من فاعل
يعود واما جعله منفذ لمصدر يعود على ما وهم فقير شديد لانه يوم
ان يكون هذا الذكر مع اية الذكر الابتدائي **قوله** وان يثبتها
عطف على قوله فان جعلها اسما المحلى وفي بعض النسخ ابقيتها فعلى اولي
بشديد القاف من التسمية لا بتخفيفه من البقاء لانه لا زم فعدي
ينقل الى التفصيل والغرض من هذا بيان حالها على الاحتمالات
الثلاثة الكافية على تقدير ابقائها على معانيها الاصلية التي هي الحروف
المبسوطة من غير نقل عنها وجعلها اسما لله او القرآن او السورة
قوله فان قدرت بالتأليف من هذه الحروف شروع في تفصيل احتمالات
ابقائها على معانيها اي بعد ان ابقيتها على الحروف معانيها ان يثبتها
واولها بالتأليف من هذه الحروف بان اردت به هذا القول

فالْمَوْلَف مرفوع على الحكاية والباء داخلة عليه مراد به لفظه كما في
قولك بدءت بالجدية فلا مجال لما قيل ان المؤلف بالمؤلف لا يختص
بالرفع بل يجتمع النصب والجر يكون مقصدا اذ بعد ما اريد اللفظ
وجعل المؤلف مرفوعا حكما لا ينصركونه منصوبا او مجرورا على ان
هذا القسم قيم للقيم فتعين الرفع قوله كان اي كان كل واحد منها
في حيز الرفع بالا ابتداء او الخبر اي يكون مبتداء او خبرا وقوله على امر
اشارة الى ما سبق من قوله والمعنى هذا المحذو مؤلف من جنس
هذه الحروف او المؤلف ضا كذا اي هو المحذو قوله وان جعلتها مقبلا
عطف على قوله وان قدرت الخ وبيان احتمال اخر بعد ان ابقيتها
على معانيها وفي جعلها مالا محل من الاعراب على هذا من الاحتمالين
مرد على الكافي حيث لم يجعلها محلا من الاعراب على تقدير
ابقائها على معانيها قوله يكون كل كلمة منها اي كل اسم من تلك الاسماء
الا انه عتبر عن الاسماء بالكلمة بينها على ان المقسم هو مجموع ما يذكر
في افقاح كل سورة لا كل واحد حتى لا يترجم اجتماع اكثر من قسم واحد
على قسم واحد لا عطف فزيادة كلمة كل ليشمل افقاح كل سورة
ويؤيد كون المقسم هو المجموع لا كل واحد ما روي عن ابن عباس
ان معناه اتم الله هذه الحروف حيث اشار بصيغة الجمع ان المقسم
الجمع وما قيل ان جملة الحروف يدل على ان تقديره اتم الله بالالف
والام واليم ولا اختلاف في جواز الاجتماع بطريق العطف على قسم
واحد بخلاف الظاهر لان مدلول صيغة الجمع هو المجموع لكن اذا فصل
بتحليل واو الجمع بين اجزائها قوله منصوبا اي محذوف الجار وايجال
فعل القسم اليه ثم اضراره او مجرورا باضمار الجار وقد مر بيان
الفرق بين المحذوف والاضمار ثم انه يجوز ان يراد بجواز النصب
والجر على تقدير كونها مقبلا جوازها في جميع الفواعل من غير تفرقة
بين الراجح والمرجح على ما سبق واحد ويكون او يراد بالتوزيع
على معنى انه يكون منصوبا فيما لا مانع فيه من النصب كما اجتماع القسمين
على قسم واحد ويكون مجرورا في غيره ولو بني الكلام المحس على
عدم استكراه الاجتماع المذكور على ما تقدم ابن الحاجب عن غير
الخليل وسبويه كما سبق لم يجتمع الى التوزيع ولا الى عدم التفرقة
بين الراجح والمرجح لربما ان في جميع الفواعل على السواء من غير محال
بعضها على بعض وقوله على اللغتين في الله لان فعلتي يريد النصب بتقدير

فعل القسم وحذف الجر والجر باضمار الحرف قوله فيكون حذو قسمه منفع
على كلا الاحتمالين وفي بعض النسخ ويكون بالواو فاما ما كان مراده
انه سواء كان منصوبا او مجرورا يكون كل كلمة جملة قسمه والجملة
الفعلية المستندة بالقسم لفظا او تقديرًا وقوله بالفعل المستندة اي
مستندة بالفعل المقدر في نظم الكلام الاجل القسم سواء قدر حرف
القسم ايضا كما في صورة الجر او المحذوف كما في صورة النصب قوله وان
جعلتها ايضا محلات عطف على قوله ان قدرت الخ او على قوله ان
جعلتها مقبلا فهذا ايضا من احتمالات ابقائها على معانيها اي بعد
ابقائها عليها ان جعلتها ايضا محلات كما روي عن ابن عباس وقوله
او اصواتا منزلة حروف التنبيه معطوف على قوله ايضا محلات
واشارة الى الوجوه المذكورة في حيز لا يقال من كونها مزودة للتنبيه
الى اخر الوجوه فينظم ستة اوجه من احدى عشر وجها لا يفاظ وقوله
الا سماع وما قاله قطرب وما قاله ابو العالمة وما قيل من ان
الالف من اقصى الحلق وما روي من الخلاف الرشدين فيحصل
استيفان الوجوه فلا يبقى وجه اهل بيان حال الفواعل على ذلك
الوجه وهي في هذه الوجوه وان كانت زوايدا الا انها كونها
كما لا صوت في العراء عن المعنى عبر عنها بالاصوات قوله لم يكن لها
محل من الاعراب لعدم ما يقتضيه ويرجيه من العامل والمعنى
المقتضى وقوله كما جعل المستندة والمفردات المدودة اي كما لا
محل من الاعراب لجعل المستندة الى التي وقعت في ابتداء الكلام فلم
تقع موقع مفرد لبطر عليها ما يقتضى اعرابا في جعلها وكذا المفردات
المدودة اي الواردة على فط التمديد فلم يقع في تركيب تحقيق فيه
ما توجب اعرابها لفظا او محلا وبحصوله ان هذه الالفاظ اذا استندت
على طريقة التمديد لم يكن لها محل اعراب لغند المقتضى والعامل
ففيه اشارة الى ان تمثيلها بالجمع والمفردات التواتر لا محل لها من
الاعراب انما هو فيما اذا كانت مستندة على فط التمديد باجعلت
ابعضا او اصواتا منزلة حروف التنبيه دون ما اذ قدرت بالمؤلف
من الحروف او جعلت مقبلا بالتحقق المقتضى والموجب فيه رتبة
على الكافي بان قوله ومن لم يجعلها اسما للسور لم يتصور ان يكون
لها محل من الاعراب عنده كما لا محالة لجعل المستندة والاسماء المدودة
لا يبعد ما عرفت من تحقق الموجب فيما عدا افعال كونها مذكورة على فط التمديد

وقد خص باحتمال جعلها اسما للسور وانما ادروا مثالين مع حصول الغرض
من احدهما بينها على ان ما انتفى اعراض لفقد مقتضيه فبان هذا ومزود
وفي اشارة ايضا الى ان بعض الفواخج كالجملة في بعدد كلماته و
بعضها كالجزء في اتركه واحدة **قوله** ووقف عليها وقف التمام
اعلم ان صاحب الكشاف قدم بيان حكم الفواخج في الوقف على بيان
حكمها في الاعراب حيث قال او لا فان قلت ما حكمها في باب الوقف الى
اخر ثم قال فان قلت هل لها محل من الاعراب الى آخره والمضى قدم
ما حقه واخذ ما قدمه رعاية للتزيين الطبيعي لان الاعراب من الاحوال
العارضة للكلمة نظرا الى ما قبلها اعني العامل فيسحقه الكلمة او لا
بخلاف الوقف فانه كونه عبارة عن القطع الكلمة عما بعدها من الاحوال
العارضة نظرا الى ما بعدها فيسحقه الكلمة ثانيا ثم ان القرآن اصطلاحات
كثيرة واقوال شتى في الوقف انما ان الوقف اما تام او حسي او
قيمي لانه ان كان على ما يفيد معنى مستقلا فقيمي وعلى ما يفيد محسن
فان استغل ما بعده ايضا نحو واو ليك هم المفلحون فقام واو فلو
كاف وسمى حسنا ايضا نحو الحمد فان ما بعده وهو رب العالمين
غير مستقل كونه صفة فالوقف على بسم الله الرحمن الرحيم تام و
على بسم الله الرحمن او بسم الله حسي وعلى بسم فيجب فان قلت كون
الوقف على الله والرحمن حسنا يوجب ان يكون تاما لان ما بعده
كل منها مستقل كون الوقف عليه ايضا حسنا قلت ليس المراد
بالمستقل حسنا ما يقابل المعنى المحرقي بل المراد منه ما يحصل عنه فائدة
لا يحتاج حضورها الى ما بعده كما اشار اليه المصنف فكل منهما مستقل بهذا
المعنى عند اعتبار ارتباطه بما قبله واما بدون اعتبار ارتباطه فغير
مستقل ولا شك ان الوقف على كل منهما انما يكون اذا اعتبر ارتباطه
بما قبله فعند الوقف على احدهما ينتفي الآخر الذي بعده غير مرتبط
بما قبله فيكون الوقف على السابق وقفا على متعلق بعده غير مستقل
اما الاول فلا باعتبار الارتباط لا يكون مفيدا غير محتاج الى ما بعده
واما الثاني فلا بدون اعتبار الارتباط لا يكون مفيدا فضلا ان يكون
مفيدا فائدة لا يحتاج الى بعدها **قوله** اذا قدرت اولت بحيث لا يحتاج
الى ما بعدها بان اقيمت على ما بينها وذكرت على مظهر التعدي او
قدرت بالخلف من هذه الحروف او نقلت عن معانيها وجعلت اسماء اشارة
او القرآن او الصورة ورفعت على الخبرية وهداها او نصبت باذكر

او يجعلها

او يجعلها مقصدا بها محذوفة الازمنة فانها لا يحتاج في جميع هذه الوجوه
الى ما بعده لان المراد من ودم الالهيته الى ما بعدها عدم نقلها
بما بعدها في كونها مفيدا فالوقف فيها تام بخلاف ما اذا لم يجعل وحدها
حيث ان جعل ما بعدها ايضا غير ذلك المستبد بالمحذوف او بدلها
لان ما بعده غير مستقل ح فالوقف عليها غير تام فلو ما ذكرنا ان قوله
اذا قدرت بحيث لا يحتاج الى ما بعدها للمعنى التقدير التي يكون الوقف
فيها تام وليس فريضا للوقف التام حتى يروا انه لا يمكن ذلك في كون الوقف
تام بل لا بد فيه من كون ما بعده ايضا مستقلا وما قيل في دفع هذا البراد
من انه لا يتصور عدم استقلال ما بعدها على تقدير استقلالها فالحقيق
ان يقال في هذه ما قاله في المورد من انه كلام يوضح عليه اثار الغفلة
اذ لم يستلزم استقلالها استقلال ما بعدها لما تحقق الوقف الحسي
وانتفىض ايضا برتب العالمين لعدم استقلاله مع استقلال الحمد
قوله وليس شي منها انه عند الكوفيين يريد بيان حالها التي لا يغير
لها اثر في ظاهرها بعد بيان حالها التي يغير لها اثر فيها بخلاف الوقف
اذا اثر بغيرها والمراد ان شيئا من الفواخج ليست اية أصلا عند الجمهور
واما عند حم اي عند الكوفيين فالمراد في مواضعها وهي منتهى سورة لان الرواية
الصحيحة **قوله** ان الم في الرحمن ايضا اية ورواية انه ليست بآية منيفة
وقوله فالم مع ما عطف عليه من قوله والمضي وكهيعص وطه وحطيم ويحيى
وهم اي في الصورة السبعة مبداء وقوله آية بالرفع خبره وقوله وحطيم عيسى
آيات اي هم آية وعسى آية **قوله** والبواقي وهي التي في مواضع السبعة
والمراد طي وهي وق دون ليست بآيات اي عند الكوفيين وهذا
ما رواه المفسرون من الكوفيين وعليه جرى الجمهور في شرحه للشاطبية
فعليه التعميل لمن الذين يعلم من كتاب المفسر لا يبي شانه ان الفواخج
كلها آيات عند الكوفيين بلا فرق بينها **قوله** وهذا الخ اشارة الى جواب
ما يوردونها من ان الم كالمضي والركالم وطس كس وحم فحق
بعضها آية دون البعض ترجيح بلا مرجح وتوضيح الجواب ان هذا اي
عند البعض آية دون البعض او العلم بما ذكر من كون بعض الفواخج
آية دون بعض توفيق بتجسيم الخلف الى لا يمكن الوقف على الخلف
بتوقيف بتقديم القاف اي لا يمكن الوقف عليه الا بتوقيف انما رواه
جعل واقفا اذ لا مجال للقياس فيه كعدم كونه ما يدركه العقول وال
ينهم من وفوه لا خلاف فيه بين الابرار ان يكون للقياس بحال فيه ان كان

البنی صلی الله علیه وسلم بنی علی رؤس الآی لتوقف والاعلام وربما
كان یوصل بقصد ما اعلم فیظن السامع انها ليست فاصلا فصار هذا منشاء
لوقوع الخلاف فیصح صحة الرواية لانه تحت الرواية عند البعض دون
البعض فمن صح عنده رواية ان لفظ كذا اية قال بكونه اية من لافلا واما
ثبت عنه عليه السلام فی تفسیر رؤس الآی سوى الوقف للاعلام
وقد صححت الرواية عند الكل فنشاء الخلاف لیس الا ما ذكرنا
ذلك اشارة الى الم لفظ ذلك المذكور فی كلامه ایتا عین ما فی القرآن
احضرن بذاته وحکم علیه بانه اشارة اليه او اسم اشارة اخصر ما فی القرآن
وحکم علی المثار اليه بانه اشارة الى الم وهذا جار فی كل لفظ فان
زيد اشغل فذكر یحضر بذاته وحکم علیه بما هو من احواله فيقال زید اسم
وقد يذكر لاحضار معناه لحکم علیه فيقال زید قائم **قوله** ان اول الخ یعنی
لیس المثار به هو لفظ الم وهو ظاهر ولا ما ارید بالام مطلق لعدم
صحة حمل الکتاب علیه او وصیغه به علی الاحتمالات الاخر بل هو ان
باعتبار اية ما قبل بقولنا المولود من هذه الحروف او مفسر بالمودة
او القرآن واما اختار فی الاول التأویل وقدمه وفي الثالث وفي الثالث
التفسیر او اخره لان الاول لیس بما وضع له لفظ الم بل هو احتمال عقلي
الا انه لرجمانه عند المص على ما سبق قدس بخلاف الاخيرین فانها
بیان للمعنی الذي وضع له لفظ الم لكن لا كان تفسیره بالمسورة مبنی علی
ان براد بالکتاب المعنی الکلی الصادق علی كل بعض منه علی ما هو
اصطلاح الامرین وکان هذا غير مناسب لنظر المفسرین اخرهما **قوله**
فانه لا تکلم به علی صیغة المجهول وتقتضی علی صیغة المعلوم الى ان یقدم
ولم یبق والمقصود من هذا الكلام بیان وجه صحة الاشارة بلفظ ذلك
الموضوع للبعید الى مدلول الم المذكور انما اشار الى ان وجه محتملها
امر ان احدى اية لتقف وعدم بقاء كونه من الاعراض الستة
الغير العار الذات صبار فی حکم البعید وهذا الوجه وان کان یتم
بمجرد كونه منفصلا من غیر حاجته الى ذکر التکلم الا انه صرح بالاشارة
الى ان الواجب فی اسم الاشارة ان يكون المثار به محسوسا بالبعید او
منزلة صرح به الکافی فی قسم التی من المفتاح واثار اليه الرضی ايضا
فاشار اليه ههنا وان لم یکن مدرکا بالبعید لكنه منزلة فان نظر الى ابتداء
نزوله کان کمنی حاضر جعل كالمشاهد لذكره وفي حکم البعید لنزول
ذكره تفسیره وان نظر الى انه لم یزل بتمامه کان کمنی من المرسل الى المرسل اليه

غائب صیر مشاهدا لبعید الما ذكره به یندفع ان اصل الاشارة ايضا
لا یقع ههنا وثانیهما اشارة اليه بقوله او وصل من المرسل الى المرسل
اليه وهو عطف علی تقضى من المرسل الى المرسل اليه وجواب لما قبل
ابشر اليه ياشار به الى البعید ای صارت تقضیه او وصوله الى المرسل اليه
سببا لان یشار اليه بما وضع للبعید لكونه ح فی حکم المشاهد البعید الماعلی
الا ول فلما ذكر واما علی الثاني فلوقوعه فی حد البعد عند وصوله الى
المرسل اليه واعتراض علی الوجه الثاني بانه قبل الوصول الى المرسل اليه
کان كذلك واجاب عنه قدس سره باحصله ان تركیه لا کان لا یصل
لو حفظ قبل الوصول حاله اصلا اقول نظیر هذا انک تكتب الى شخص
انا ارسلنا اليك كذا مع ان الارسل لیس باحد حال الكتابة لكن لا عطف
حال وصول المکتوب الى ذلك الشخص فان الارسل ح باض ولیس
هذان جعل غیر الواصل بنزول الواصل حق برونه ما اورد صاحب
الحواشی من انه لا بدح اشتراك علی تكتبه مناسبتة للمقام وهي غیر ظاهرة
ههنا بل هذا من باب رعاية البلیغ فی كلامه بلیق بحاله ویکون باعنا
على تألیفه ولا کان تنزیل القرآن كصلیة الوصول الى الرسول علیه
السلام لو حفظ فی حال الوصول اليه علیه السلام واخرج الكلام
على ما یلیق بذلك الحال واین هذا ما ذكره من جعل غیر الواصل
بمنزلة الواصل کیف وصیغ الماضي والمستقل والحال الواقعة فی
كلامه تعالى کلها من هذا القبیل لعدم تصور الماضي والاستقبال و
الحال فی حقه تعالى والمذكور فی المفتاح ان ذلك لا یعظم والآلة
الى بعد ودرجته فی الهداية والمحققون من شراح الکشاف رجحوا ما
اقتاره صاحب الکشاف والقاضی بانه اشهر فی العرف واجری فی
المواد لا طراوه علی ما اشیر اليه فی الکشاف واقرّب الى التحقيق لان
ما یذكر معنی کان او عینا تنزل فی العرف منزلة المشاهد البعید
فهی حقیقة عرفیة بخلاف ما فی المفتاح فانه غیر مطرد لعدم جريانیه فی
غیر مقام العظیم ولانه یجاز والاصل الحقیقة فها امکن العمل بها
لا یعدل عنها وبعض الافاضل من متأخري المفسرین اختاروا
فی المفتاح واعتراض علی الکشاف والقاضی بان ما قاله وأن
کان معصیا لا یراوه لكنه یقول من ترجحه علی ابراهیم ما وضع للاشارة
الى القرب انتهى اقول هذا غریب منه بعد ما روی ان الخول رجوا
قاله وبنیقا وجه ترجحه بالانکس وسع ذلك هو ما خذ ما ذكره بعض

ارباب الخواشي من ان ما قاله ناطر الى جانب اللفظ واستعماله وما اراد
صاحب الفتح انبسط لمقام تعظيم القرآن وانت خبير بان هذا
لا يفيد مرجحانه على ما قاله لانه يكتفي في توفيه المقام هذه المباهلة المستفادة
من المحرر في قوله ذلك الكتاب فلا حاجة للمدول عن الحقيقة لا جملها قوله
وتذكيره آخر بيان وجه التذكير عن تفصيل استعمال صفة البهيد في القريب
لانه انما يحتاج الى تفصيل التذكير والثاني بعد ما كان اصل الاستعمال
صحيحا قوله مني اريد بالمراد يعني اخذ المراد من المؤلف من هذه
الحروف القرآن فامر التذكير ظاهر واما اذا اريد بالسورة بان يكون
عكسها فامر غير ظاهر لانه وان لم يكن علام لفظ السورة بل لسماء الا
ان سماء ليس بهذا المفضل المخصوص مطلقا بل باعتبار كونه طائفة
من القرآن لما سيصرح المحقق ان السورة طائفة من القرآن متبركة
اولا واخرى والطائفة قد اجترأنا بينها وان كانت عبارة عن
التكوير قال تعالى وقالت طائفة ودوت طائفة واستت طائفة و
منها تلك امه فلا بد ان يقال تذكيره على هذه الامادة ليس لتذكيره
المشار اليه بل لتذكيره ما بعده كما اشار اليه المحقق بقوله لتذكير الكتاب
وقوله فانه صفة او خبره بيان لوجه سببه تذكير الكتاب لتذكير اسم الآلة
يعني ان الكتاب اما صفة ذلك او خبره لان الم ان جعل مبتدأ
وذلك خبره او جعل خبر مبتدأ محذوف وذلك خبر اما الكتاب صفة
وان جعل الم مبتدأ وذلك مبتدأ ثانيا فالكتاب خبره والخبر خبر
للمبتدأ الاول وجميع ذلك يأتي في كلام المحقق تفصيلا فهو كذا كان صفة
او خبرا بغير المطابقة بينهما تذكيرا وثانيا اشار الى وجهه بقوله الذي
هو هو فان الوصول وان كان في الظاهر صفة للخبر لانه في الحقيقة صفة
لها لان الاول صاف قبل العلم بها اخبار على ما هو في اصل التوحيد
ان ذلك لا يتحد مع الكتاب وانما وان تبارك منزها عن اجزاء حكم الكتاب
الذي هو الخبر سابقا ولا يحتاج الى ذلك الذي هو المبتدأ كذلك في
التذكير فلا قول كما في قوله هذ ذلك الابن والثاني كما في قوله تعالى
فما راي الشئ يدعيه قال هذا ربي قوله او الى الكتاب معطوف على قوله
الى الم اي اشارة الى الكتاب مرجحا فالواجب ان يطابق في تذكيره
وان كان المجموع عبارة عن مؤنث وقوله فيكون صفة اي على تقدير ان
يكون الاشارة الى الكتاب يكون الكتاب صفة المشار اليه فلا يحتاج بعده
وتذكيره الى توجيه اصلا لا يقال الاشارة يستدعي تقديم المشار اليه على الاشارة

والكتاب

والكتاب متاخر عنه لانه نقول اللازم تقدمه في الوجود وان تأخر في
الذكر لا حقق في موضوعه ان سم الاشارة بهم الذات وانما يتبين الذات
المشار اليه اما بان الاشارة الحقيقية وحدها واما بالصفة معها واعلم
ان كلام الكشاف صريح في ان اشارته على تقدير ان يكون الكتاب صفة
هو الكتاب حيث قال فان جعلت صفة فانما اشبهه الكتاب مرجحا لان اسم
الاشارة يشابه الى الجنس الواقع صفة له انتهى والمحقق جوز كونه صفة
على تقدير ان يكون الاشارة الم ايضا فبنته على ان جعله صفة مجري
في كل احتمال الاشارة ولا يختص بالآخر كما يوجه عبارة الكشاف ثم
ان مقتضى ترتيب البحث هو تقديم الاحتمال الثاني لكونه متناقضا
المناسب ان يقال لا نعلم ذلك اشارة الى الم بل هو اشارة الى الكتاب
ولوسلم فهو في حكم البعيد الا انه اشارة الى ان الخبر هو الجواب
النسبي والمراد اي المراد بالكتاب سواء كانت الاشارة اليه
الى الم هو الكتاب الموعود انزاله بغيره الى ان اللام في الكتاب ليس
للجنس ولا لا مستغرق بل للعدد الخارجي والموعود الكتاب الذي و
عد الله تعالى انزاله قبل نزول هذه السورة التي هي مدنية في
سورة المزمل التي نزلت في مبادئ الوحي في مكة فقوله انا سنلقي
عليك قوله ثقبلا سنلقي بالموعود وقد عرفت ان المراد ههنا بالقرآن
والكتاب ما يعم الكل والجمع على ما هو مصطلح الامويين فلا يتوهم
ما يترجم ان هذا انما يستقيم اذا اريد بالم السورة لا القرآن كله ولا
المؤلف من هذه الحروف لدخول قوله تعالى انا سنلقي عليك الآية
في الكتاب الموعود فلا يصح الوعد وحقق بعضهم كون المراد بالكتاب
المراد انزاله باحتمال كون الاشارة الى الكتاب وانت خبير بان لا بد على
على تقدير الاشارة الى الم ايضا ان يكون المراد بالكتاب الموعود
اذ لا مجال لغيره وهو ظ وقوله ونحوه بالجزء عطف على الموعود في قوله
اي الموعود انزاله بنحو القول السابق كقوله سنلقي بك فلا ينفي وفي قوله
الموعود عدول عن قول الكشاف وهو الذي وعدوا به لانه لا يناسب
الوعد بقوله انا سنلقي عليك الآية اذا الخاطب هو الرسول صلى الله
عليه وسلم فلا يلزم صيغة الجمع تأمل قوله او في الكتب المتقدمة عطف
على قوله بقوله من حيث المعنى فكانه قيل الموعود انزاله في هذه الكتب
بقوله انا سنلقي الآية او في الكتب المتقدمة لكن يجب ان لا يخلط
ان الرسول عليه السلام كان عالما قبل هذه الاشارة بانها سبحانه

وقد اُتي وعد في الكتب المتقدمة بانزال الكتاب فاعلمه اوجي اليه
هذه من قبل فيتحقق البعد على تقدير الاشارة الى الكتاب الموعود
مطلقا وهو اي الكتاب مصدر يقال كُتِبَ كِتَابًا وَكُتِبَ كِتَابًا
خَطًّا فهو مصدر الشئ في كالمصام والقيام لا كالمخطاب على ما قيل
الا لكان من كاتب كما ان الخطاب من مخاطب ومن المفعول
اي اطلق على المفعول الذي هو المكتوب كالخلق كما في قوله تعالى
بهذا خلق الله وكقولك هذا السيف عمل فلان وهذا الذي ضرب
الا يبرئ من رجل عدل لا يناسب المقام لان عدلا ليس بمعنى مفعول
لهما لانه كان نفس الكتابة **قوله** او فاعل عطف على قوله مصدر اي
او اسم جامد ليس بمصدر وان كان على زينة بني للمفعول اي وضع
ابتداء ليكون بمعنى المفعول من غير نقل من معنى المصدر اليه كما
يبين الموضوع للبرس من الثياب وعلى التخييل الكتاب بمعنى
المكتوب عرفا على ما يفهم من سياق من قوله واصل الجمع **قوله** اطلق
على المنظوم عبارة اي استعمل بعد ما كان على المكتوب
عرفا في المنظوم عبارة قبل ان يكتب اي ينظم كتابة لانه لما كتب
فوجاز عرفا باعتبار ما قبل واشارته الى بيان علاقة الجواز بقوله
واصل الكتب اي معناه في اصل اللغة الجمع اي المجموع سواء كان مجموعا
خطا او عبارة او جباطة او غيرها لان الكل يستعمل على معنى الجمع
غير ان المجموع في الكتابة صور الحروف والنوش الدالة على
الالفاظ في العبارة نفس الحروف والالفاظ ولا يرد ما قيل
ان فيه مصيرا الى الجواز بلا ضرورة لان الكتاب في الاصل اللغة
بمعنى المجموع مطلقا كما يفهم من قوله اصل الكتب الجمع وظاهره
حقيقة في المنظوم عبارة ايضا الا ان يقال ان هذا هو ذلك
المعنى انتهى لان وضع ذلك المعنى العام لا يوجب كون استعماله
في هذا الخاص حقيقة **قوله** الاول او لا قال الراغب الكتب ضم اديم
الى اديم بالخياطة وفي المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض في اللفظ
ولهذا يسمى كتاب الله وان لم يكتب كتابا ومن قال اطلق على المنظوم
عبارة قبل ان يكتب لانه ما يكتب فكان لم يفرق بين الخط والكتابة
اقول نعم من الراغب كثر من الفات بهذه العبارة الكتب ضم اديم
الى اديم بالخياطة وفي المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض في الخط
وقد يقال ذلك للمنظوم بعضها الى بعض في اللفظ ولهذا سمي كتاب

الله تعالى وان لم يكتب كتابا لقوله تعالى الم ذلك الكتاب معلى
ما نقله يكون معناه العرفي عند الراغب ايضا هو المضموم في الخط
وهذا القائل حرف قوله في الخط الى قوله في اللفظ اما لانه سقط في نسخة
من قوله في الخط الى قوله في اللفظ او لم يرد له ان يكون منشاء للاعتراض
على القاضي فان ثبت عليه ما اورد عليه من عدم الفرق بين الخط
والكتابة لانه على ما نقله كان الواجب ان يكتب بقوله ولهذا يسمى كتاب
الله كتابا لان قوله وان لم يكتب يوجب خلاف المقصود لانه يدل دلالة
ظاهرة على انه في المتعارف هو المضموم في الخط كما لا يخفى على من رزق
سليم **قوله** ومنه الكتب للجيش والعسكر لاجتماعه واقظام الاحاد بعضها
الى بعض والعرض ان هذا التركيب مبني عن الجمع والاقظام مطلقا
وقد ايضا اشارة الى ان استعماله في الكتاب بطريق النقل العرفي كما
الكتبية **قوله** معناه يريد الخ ان لا ريب فيه غير محمول على معناه النظام
وهو في وجود جنس الريب فيه لورود الاسكال على صدق كثرة
المراتب في بل معناه انه لو ضوّه الخ وحاصله ان المتني منها ليس بمتني
الريب بالقران بل كونه محلا صالحا في نفسه لمتني الريب اي هو في نفسه بحث
لا يبين لاحد ان ترتيبا فيه لسطح البرهان على كونه حقا من لا من عند
الله فيجب على كل احد ان يكون منه على يقين وهو بهذا المعنى صادق لا يقدح
في صدق ترتيب جميع الناس فيه فضلا عن بعضهم وهذا كما نقول بعد ترتيب
الحق في نسخة هذا مما لا شك فيه فانك تريد انما يقيننا لا يقيننا ان يتحقق به
لان احد الاشك فيها فلو لم يرد عليه لقوله لا ترتيب قدم عليه
اعتناء لثبته والمراد به ظهور حاله في كونه ما يعجز عنه البشر و
سطوح برهانه بالجر عطف على وضوّه والمراد بسطوح برهانه
اي رفعة هو عدم ظهور القدي للمعارضة ممن تحدى به مع انها لهم
في المناقاة والمعاراة فلا يرد ما قيل ان بلوغه حد الاحجاز هو
برهانه الساطع فالاولى ان يقتصر على قوله في كونه وجبا ولا يذكر
قوله بالفا حد الاحجاز اما خبرنا ان كونه اوصفا انتهى **قوله** بحيث لا
يرتاب العاقل في محل الرفع على انه خبر انه في بعد النظر القصص متعلق
بقوله لا يرتاب وقوله في كونه وجبا متعلق ايضا بلام يرتاب لا بقوله النظر القصص
وقوله بالفا حد الاحجاز اما خبرنا ان كونه اوصفا مفيدة لقوله وجبا وانظم
ان صاحب الفتاح جعل قوله لا ريب فيه من قبل تنزيل وجود الشئ
منزلة عدمه حيث نزل وجود الريب منزلة عدمه بسبب الامور

القائمة آياه والفرق بينه وبين ما ذكره صاحب الكشاف من
ان المراد ان ليس بمظنة للرب وان الرب لا يلقب به هو المراد
الرب على ما ذكره نفي كونه صالحا في نفسه لخلق الرب فيه وعلى ما
ذكره صاحب المفتاح يكون المراد نفي حقيقة ادعاء يجعل رب
المراتب بمنزلة العدم ومن لم يعرف بينهما وقال فاذا لم يوجد
العقل المناظر لرب فيه وكان الوجود من غيره بمنزلة العدم
ظهر ان معنى نفيه عنه نفي كونه محلا له ومظنة لثبوت فلم ينظر نظرا صحيحا
ثم ان المعنى زاد على الكشاف قوله بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر
الصحيح الخ فكان قصد بذلك ان يكون كلامه بحيث يحتمل توجيه الشك
فان حمل على ما في الكشاف يكون الزيادة لبيان عدم لياقة الرب بـ
عدم صلاحية في نفسه لتفكيره وان حمل على ما في المفتاح يكون لبيان
كون الرب الواقع فيه بمنزلة العدم بناء على ان الرب انما يعتبر اذا كان
من عاقل ينظر نظرا صحيحا ورب غيره كالعدم ولما لم يتحقق الرب
المعتبر كونه المراتب كما لا نعام بل هم اضل صح ان لا يرب فيه قيل اذا كان
معنى قوله تعالى الم المؤلف من هذه الحروف ويكون ذلك الكتاب
غيره فلا اشكال في صدق قوله لا يرب فيه وانت جبر بان معنى الاشكال
رجوع الضمير الى الكتاب وهو محال على ذلك التقدير نعم لو كان مرجع
الضمير بغير هذا الحكم لكان المعنى ظاهرة ان الاشكال في ظاهر
النظم قوله لان احد الارتياب فيه اي ليس معناه ان لا يرب لاحد فيه
حتى يرد الاشكال على صدق بكثرة المراتب فهو معطوف على قوله لوضوح
الخ وعبارة الكشاف هكذا اساق ان احد الارتياب فيه وانما المعنى
كونه متعلقا للرب ومظنة له ولما كان المفهوم من ظاهرها نفي عدم
الارتياب عدل المعنى عنها وشرح الكشاف فكيف ان توجهها لا يخفى
على الناظر فيها قوله الا يرى الى قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا بالآية
تأيد ذلك لقوله لان احد الارتياب فيه ودليل لعدم كون معناه ذلك
وقوله فانه ما ابعد الرب عنهم ببيان لوجه التأييد والدلالة فان ما نافي
لا تجبته ومعنى ما ابعد الرب ما جعل الرب بعيدا عنهم اي لم ينفذ
وجوده بهم بل جعله كالامر المرفوع عنه وساق الكلام لغرض اخر حيث
قال فاقول الآية فرقهم طريق ازالة الله وظهر دلالته الآية على وجود الرب
قال الا يرى وتوقع المقام ان كلمة ان وان كانت تستعمل في المعنى المذكورة
المحملة للوجود والعدم كمن استعملت في الآية في الوجود ونزولها معا

ارتابوا فيها وقالوا لو انزل عبد القرآن جملة واحدة كما حكمه عز وجل
عنهم وابشرا به في آية ايضا فان قوله ما نزلنا يدل على ان نزول سحرا لا
جملة علة لربهم وقد وجدت العلة فوجد الرب ولم يكن ايضا كجملة
الدلالة عليه بل نص على وجوده بجعل الشرط لفظ كان لان الحاجة ذهبا
الى ان كلمة ان لا تثقب كان الى معنى الاستقبال وانه اذا اريد ابقاء معنى
الماضي مع ان ^{لفظ} جعل الشرط لفظ كان نحو قوله تعالى ان كنت فلانة
فقد علمت وان كان فمعه قد من قبل وذلك لقوة دلالة كان على
المضي لتخصه بمعنى وان كنتم في ريب الآية واذا قد وجد فيكم رب في الماضي
ما نزلنا اي بسبب نزوله منجها فاجتهدوا في ازالته ولهذا قال المعنى بل
عرفهم الطريق المخرج الى المزيل للرب فان ازالته الشيء بعد الوجود
لكن اشبه بكلمة ان الى ان ينبغي ان لا يكون الا سرفطا وبيا وضحا
اندرج ما قيل يرد عليه او لا ان ظاهر هذه الآية لا يفيد القطع
بوجود الرب ليلاليم قوله لان احد الارتياب فيه فيحصل التأييد
بل المناسب ان يريد بقوله ان هذا الاختلاف وما هذا الا ان ذلك
مفتري ونحو ذلك وثانيا ان قوله فانه ما ابعد الرب عنهم لا يلائم
ذلك بل الملايم ان يقال فان ان حتمنا بمعنى اذا ويقال انها
للتوجه على الارتياب وتصويراته مما لا ينبغي ان يقع الا فرضا
لوجود القاطع عن اصله او يقال غلب على المراتب قطعا اي الذي
لا قطع بارتبابهم ممن يجوز الارتياب منهم وعدمه انتهى ووجه الاندفاع
انه ظهر ما ذكرنا ان وجه افتادها القطع بوجود الرب ذكر علة بقوله
ما نزلنا وجعل الشرط لفظ كان واسما ما اجاب به العاقل الموهوم
من ان القطع بوجود الرب كما ان بناء في القطع بانتفاء كذا كجبر
الرب بنا في القطع بانتفاء فاندفع الابدان انتهى فيرد عليه ان
المفهوم من كلمة ان فرض الشرط لا يجوز فاذ لم يكن لهم رب وكان
انكارهم واظهارهم الرب عناد اصح ان يقال يتكينا لهم ان كان
لهم رب فاقول الآية كما في قوله تعالى قل ان كان للرهن ولدا لآية
وهو اي الطريق المزيل ان يجتهدوا اي يبتدوا جدهم ولما اقصم
في معارضة تخم من تخومه ألجم في اللغة مشترك بين الكوب وما يقابل
السخر ونجوم القرآن مقاديرها النازلة اليه صلى الله عليه وسلم
في كل وقت والمراد منها السورة او مقاديرها اذ لا تحادى باقل
منها وقيل معناه اي معنى نفي الاشكال معنى لا يرب فيه ان لا يرب

فيه للمنفق أي بالنسبة اليهم لا مطلقا والمرايون ليس بمنفق فلا يفتح لفظه
في مدح ارباب غير المنفق فعلى هذا يكون للمنفق خبر لا وفيه صفة وانما
مراده كون التخصيص غير مناسب لمقام المدح ولزوم كون قوله هدي
حالا فيتوجه النفي الى التقييد بفصل المعنى كما سيأتي فيحتاج الى التحمل بالتحال
لا زنه او قيد للنفي لا للمنفق مع ان فيه ما فيه كما لا يخفى وقد يقال في وجه التمرين
ان الغالب في الظرف الواقع بعد لا هي الجبرية وايضا ياتي عنه وحمل
المنفق بالذين اذ المعنى لا ريب في حقيقة المنفقين المصدرين بحقيقة ويرد
على الاول ان العلة ممتنعة عند تحقق ما يصلح للتميز وصلاح الوصف
للظرف وعلى الثاني جاز ان يكون هذا الوجه مبنيا على فصل الذين اذ
كثيرا ما يذكر وهو من الاعراب والمعاني على تقدير دون تقدير
وهدي حال من مقول قبل او مرتبط بمقول قبل وانما كان الغرض منه دفع
ما يورد من انه اذ كان قوله للمنفق خبرا فلا معنى لتوسيط قوله هدي
بين لا وخبرها فمدح به حال من الصبر الجوراء في فيه لا من المستغنية لا
راجع الى الرب فيفسد وهو ظاهر كمن يخذله ان يكون المعنى لا ريب
فيه للمنفق حال كونه هدي لهم فيلزم منه ان يوجد فيه الرب حال عدم كونه
هدي لان الحال فيه فيفيد تقييد انتفاء الرب عنه كونه هدي لهم فضلا عن
كونه هدي بزم وجود الرب فيجب ان يجعل حالا مؤكدة لا مستفظة **و**
والعامل فيه عطف على وهدي حال فهو ايضا داخل تحت قوله
قبل والنقض منه دفع ما يرد على جعله حالا من التقييد الجوراء من لزوم عدم
اتحاد عامل الحال مع عامل ذي الحال لان عامل حرف الجر وهو لا يعمل الفاعل
في الحال فدفع بقوله والعامل فيه اي في هدي الواقع حالا الظرف الواقع منقضى
اي الرب والمراد بالظرف الواقع صفة هو حاصل معنى الظرف اعني معنى
الفعل الذي عليه الظرف كما لا ستور والمحصل والكون لا الواقع صفة
وهو العامل حقيقة في ذي الحال كما في انتم عليهم فيجعل عامل الحال مع عامل
ذمها وتكون المراد بالظرف حاصل معناه لم يكنف بان يقول والعامل
الظرف بل وصفه بكونه واقعا صفة للمنفق **و** والرب الخ آخر بيان معنى
الرب عن تحقيق معناه جملة لا ريب فيه فقدمه في الكشاف لاشارة ان
المقصود الاصل تحقيق معناه وان الرب باق معناه اخذ غير صحيح فا
لا يحتاج الى التأويل ثابت على التقادير كلها فنقدمه اولى واشار بقوله
في الاصل مصدر رابن الشني الى ان المراد ههنا ليس بمعناه المصدر
بل الشك كما سيأتي **و** اذ احصل ظرف للمقول المفهوم من الكلام اي تقول

راه في المن

رأيت الشئ اذ احصل ذلك الشئ فيك الرتبة بكسر الراء منصوب على انه مفعول
حتمل لانه بالتشديد من التحصيل **و** وهي الرتبة فلق النفس واضطرابها
عطف تقييد لعلق النفس على الشك اي الرب نقل عن معناه الاصل
الذي هو تحصيل الرتبة واستعمل ههنا في نظائره في الشك الذي هو التردد
في النسبة بين الشئين بحيث لا يرجح عند العقل احد طرفيهما من الوقوع
والا وقوع فيفضي الى العلق والاضطراب ولهذا قال في هذا الى علاقة
النقل لانه اي الشك يفتق النفس ويرزق العلية اي يوقعها في العلق
ويرزق الطمأنينة فالشك سبب لتحصيل العلق فاطلاق الرب عليه مجاز
قبل اطلاق اسم السبب على السبب قال قدس سره استعمال ههنا بمعنى
الشك اذ لو اريد معناه الاصل لقل لا ريب له كما لا يقال لا ريب له
اعترض عليه بان القرآن ليس مما يتوهم رايها حتى كان التحقيق ان يقال
لا ريب له بل لو كان مصدرا ايضا لكان الواجب لا ريب فيه انتهى اقول
قد سبق ان معناه مصدر تحصيل الرتبة فمعنى الواجب تحصيل الرتبة
قد عرفت ان القرآن لنزوله مغاغا تحصيل الرتبة في قلب المرابي فكيف
لا يتوهم كونه رايها بعد ما تحقق انه رايهم فلا بد من نفيه عنه بالنا وبيل الذكور
واجاب بعضهم بان مراده قدس سره ان استعمال امثال هذا المصدر في
غير شائع الاستعمال باللام وهو غير مناسب فلا يكون الرب ههنا
مصدرا ولا يلزم من كلامه جواز استعماله باللام في هذا المقام حتى
يقال القرآن لا يكون رايها انتهى وانت خير بان فيه تسليم ان القرآن ليس رايها
وقد عرفت ما فيه **و** في الحديث الخ مقصوده من ابراه وهذا الحديث
الشريف الاستشهاد على ان الرب في الاصل مصدر رابن وعلى
ان الرتبة غير الشك كما ان الرب غير على ما اشار اليه بقوله حتى
الشك لا عرفت ان المراد به ان النقل الى الشك ولا شك ان المنقول عنه
غير المنقول اليه وعلى ان الرتبة هي العلق اما الاول فلان الرب في
الحديث استعمل في اصل معناه معابر الشك اذ لا شك ان ربييت يفتح
وجوز فيها ايضا مشتق من الرب بالمعنى المصدرية ولو براسطة وان
معنى وع ياربك الى ما لا يربك انك ما يحصيل فيك الرتبة والعلق
مشتقا مما لا شك فيه فاربك عبارة عن الشك ولهذا علق الامر بربك ما
يربك بقوله عليه السلام فان الشك رتبة واما الثاني فلان هل الرتبة على
الشك فيمكن التفاضل بينهما والا لم يكن في الكلام فائدة واما الثالث فلان
جعل الرتبة مقابلة للطمأنينة في قوله عليه السلام والصدق طمانينة بدل

على انها العلق قال قدس سره ومعنى الحديث وع ما يربك اي ما يعلقك
ذاهب الى ما يطين به قلبك فان كون الشيء في نفسه مشكوكا فيه غير صحيح
فما يعلق به النفس الزكية وتضطرب معه وكونه صحيحا صادقا
تطين له اي اذا وجدت نفسك مضطربا وع في امر فدفعه واذا
وجدتها مطمئنة فيه فاستمك به لان اضطراب قلب المؤمن في شيء
علامة كونه باطلا محلا لان يشك فيه وطمانينة علامة كونه حقا وصديقا
وقبل معناه وع ما يشك فيه الي ما يقع فان العمل بالمشكوك يقتضي قلنا
وتروا وفي ذلك شقة بخلاف العمل بالمعروف فانه يقتضي سكوتا
سراحة والا قول اقوى انتهى ولعل وجه كون الاول اقوى هو ان قوله
والصدق طمانينة انما يلازم المعنى الاول لا الثاني ثم ان مقتضى النفس
بأكزبة مني على ان نفسي كل مؤمن مزكاة عن اوساخ الكفر والفساد
الشرك فلا يرد ان الامر عام لكل مؤمن فتخصيص الدليل غير مناسب
واعلم ان صاحب الكشاف عن الطيبي انه قال الحديث من رواية الزهري
وفيه فان الكذب رهيبة وما سلف لا يصح رواية ولا دراية ثم اعترضني
عليه بانها ممنوعة ان اما الدراية فقد بيني المعنى وجه المعنى بما لا مزيد عليه
واما الرواية فلان احدى الروايتين لا يبطل الاخرى فيل هذا التعذر
لا يفي فيها شئ بل الرواية ولا يشفي بل التحقيق ان يقال ذكر الامام الزهري
والشيخ شهاب الدين في تخرجه احاديث الكشاف ان الترمذي رواه
في اخر الطب والحاكم في الاحكام والبيهقي ورواه ايضا الطبراني
والبرازي اقول حاصل ما ذكره هذه التاويل ان هذا ايضا رواية ولا يخفى
ان صاحب الكشاف ايضا افاده باللفظ وجه واكتفى حيث جعل احدى
الروايتين قوله ومنه اي من قبيل لا ريب فيه قولهم ريب الرمان لوابية
اي مصائبه جمع تامة بمعنى المصيبة لا شترتها في العلاقة فان مصائب
الدهر وهراد الرمان يعلق النفوس ويزيل اطمئنانها كما ان الشك
كذلك قد يهدى بهم الى الحق تنزالي ان الهدى مستعمل مجازا في معنى
امم الفاعل المراد به الاستمرار بالتجدي وانه من هدى المتجدي
وان جاز من اللام ايضا بمعنى الاحتمال والاشارة الى كونه مجازا في
هذا المعنى بقوله والهدى في الاصل مصدر دلالة على انه ههنا ليس
مستعملا في المعنى المصدرى وفي ما اختاره وان فانت المبالغة المحصورة
من ابقائها على المعنى المصدرى وتجد بهزلة نفس الهداية على ما قرروا
في انما هي اجمال وادوارا اذ لا يبعد ان كونه هاديا مستمرا ويجدد وهذا
مزيد

البحر والادق

البحر وادق بمقام مدح الكتاب لما اذ بك في كون الرجل كانه نفس العدل
كونه كذلك في وقت ما كما لا يخفى **قوله** كالنقي والسري قال الرض قالوا ليس
في المصدر ما هو على فعل الهدي والسري والندرة في المصدر يوتنها
بنواسيد على توهم انها جمع جند وسرية وان لم يسمعا كثره فعل في جمع ففعل
واما نقي فقال الزجاج هو فعل والتاء بدل من اولاد كما في تقوى
وقال الجوزي وزنه فعل والتاء محذوف كما يحذف في الفعل فيقال
في اتق في اتق في اتق والحق بها بعضهم لقي وبكى ونقل عن سيبويه انه قال
مرة ان الهدي مصدر واخرى ليس بمصدر لان فعل لا يكون مصدرا ولو وقع
الاخلاف في كونه مصدرا فصح المعنى بانه مصدر استشهد عليه في نظائره
مصدرا **قوله** ومعناه اي معنى الهدي مصدرا دلالة مطلقا غير مقيد
بكونها موصولة الى المطلوب بقرينة ذكرها في مقابلة الدلالة فلا ينافي ثبوتها
بكونها بلطف على ما مر في الفاعلة وبكونها على ما يوصل الى المطلوب مطلقا
الا انه ترك الاول اكتفاء بما سبق والثاني لبقائه لعدم الدليل على
التقدير بكونها موصولة فمرها بهذا المعنى ايراد الطريق الموصل وان لم
يسلك اصلا او سلك ولم يصل وقوله تعالى واما تعدد فهدينا هم
سحبوا المعنى لانه واردة بهذا المعنى قوله وقيل فانه صاحب الكشاف
الدلالة الموصولة اي الدلالة المطلقة ولا مفيدة بكونها الى ما يوصل مطلقا
وان لم تكن موصولة بالفعل بل المفيدة بكونها متصفة بالفعل بانه يصل الى البقية
بالضم اي المطو بهذا المعنى ووجه في قوله تعالى انك لا تهدي من اجبت و
المعنى ربح المعنى الاول ولم يذكر له دليلا ومرضى الثاني مع انه نقل له
دليلا بنبها على ان الاطلاق كونه اصلا لا يحتاج الى الدليل فيكون
راجحا والتقدير كونه خلاف الاصل يحتاج الى الدليل فيكون مرجوحا
وتحقيق المقام انه ورد استعماله بكل من المعنيين كما في الايتين المذكورتين
فالمعنى الاول منقوص بالآية الثانية والمعنى الثاني منقوص بالاولى
واحتال الجوزي مشترك والاشتراك يجوز قبل لم يذهب الى التفسير
صاحب الكشاف فانه اختاره بناء على ما ذكره من الدليلين بخلاف الجوزي
انه التفسير منهم رئيس المفسرين ابن عباس رضي الله والامام علم الهدى
ابو منصور المازندراني والامام ابو بكر السمرقندي والامام القزويني والامام
الرازي والراغب وصاحب لباب التفسير وغيرهم من المحققين
وجمهور أهل اللغة منهم ابن عطية وابن الانباري وابن الفارسي
والجوزي وصاحب القاموس وغيرهم فانهم اطلقوا على عدم التفسير

بالوصول انتهى اقول ذكر في شرح المقاصد وشرح العقائد ان المذكور في
كلام المشايخ ان الهداية عندنا الدلالة الموصلة الى المطر عند المعقولة
ارادة طريق الحق والمشهور ان الهداية عند المعقولة هي الدلالة الموصلة
الى المطر وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطر سواء حصل الوصول
اولا انتهى فعلى ما هو المذكور في كلام المشايخ يكون التقيد بما ذهب اليه اهل
السنة وعلى ما هو المشهور يكون ما ذهب اليه جمهور المعقولة فلا يبعد ان لم
يذهب اليه غير صاحب الكشاف فان قلت فاذكروا مناف للمشهور قلت حاول
بمعهم التوفيق بينهما بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب
استعمالات الشارع والمشهور بين القدم هو معناه التعوي او العرفي فلا
يشك في كونه الظاهر في القرآن هو المعنى الشرعي فيلزم على المعنى او
صاحب الكشاف العدول عن الظاهر **لانه** جعل الخ من مقول
قيل فان صاحب الكشاف استدلى على ان الهدى هو الدلالة الموصلة
الى المطر لا سطلق الدلالة على ما يوصل اليه بوجهه فلهذا كمن المعنى ترك
الوجه الثالث كونه مع الاول وليلا واحدا على ما سيجي بيانه الاول
من تلك الوجه ما ذكره المعنى بقوله **لانه** جعل اي الهدى مقابل الضلال
في قوله تعالى هدى او في ضلال مبين وصاحب الكشاف لم يكتف بهذه
آية بل ذكر آية اخرى وقد مر على هذه الآية وهو قوله تعالى اولئك
الذين اشتروا الضلالة بالهدى والمضى تركها لا يقال ان يكون التوفيق
فيها للهدى والجنى باعتبار الكمال ومع قيام هذا لا يقال لا يتم بها الاستدلال
ثم ان وجود الدلالة المتبادرة بالضلال على ان الهدى هو الدلالة الموصلة هو
ان عدم الوصول معتبر في مفهوم الضلال فلم يعتبر الوصول في مفهوم
الهدى لم يعم المقابل واعتراض عليه بان المذكور في مقابلة الضلال هو
الهدى اللازم بمعنى الاهتداء ايجاز او اما اشتراكا كما قال في الصحاح
هدى واحدى معنى وكلاهما في المقدم ومقابلته الضلال كان قوله تعالى
يقول من يشاء ويهدى من يشاء والاستدلال لا يتم اذ ربما يفهم الضلال
بالدلالة على ما يوصل الى المرام لا يجمع ضالا على غير اصل واجيب بانه
لا فرق بين اللازم والمسمى في باب المطاوعة والآية الاولى تأخر والثاني
تأخر فان المطاوعة حصول الاثر في المفعول عند تحقق الفعل المقدم
فلا يخالف المطاوعة اصله ان تأخر واصل تأخير كما لمكسر فان في حاله
تسمى بتحصيلها كسرا وقوبها انكار فاذ اعتبر الوصول في اللازم كان
معتبرا في المقدم ايضا وقره قدس سره بان التمسك بالمطاوعة وجه

مستند ذكر

وجه مستقل وذكر المقابل مستدرك لان اعتبار الوصول في
الاهتداء مستغن عن الدليل وانت خير بان هذا الرد انما يتم
في كلام الكشاف حيث جعل المطاوعة وجهها ثالثا واما المعنى
فقد تركت حديث المطاوعة ولم يجعلها وجهها مستغلا بينها على ان
دليل المقابل مبني عليها فيتم الجواب المذكور نظرا الى كلامه سابقا عن
الرد والمسطور وانه در المعنى ما اذ في نظره قيل اعتبار عدم الوصول
في الضلال ليس كونه ففقدان المعنى بل كونه فقد ان طريق من شأنه الاتصال
اليه **شرح** الشكات حتى المقابل فانه قال في الافعال ضل كراهه شد فتنقض
المقابل كونه معنى الهدى اللازم وجد ان طريق من شأنه الاتصال و
الهدى الدلالة على ذلك الطريق كما لا يخفى انتهى اقول لو كان معنى اللازم
وجد ان الطريق لم يعم ان يكون معنى المقدمى الدلالة على ذلك الطريق
بل وجب ان يكون سنان جعله واجد للطريق وتحصيله له بان يرضيه
ويشير اليه اشارة حسنة ونقول هذا هو الطريق فان وجد ان الطريق
انما يكون لا زما لهذا الجعل لا الدلالة على ذلك الطريق فانها يجوز ان تكون
ببيان اما راء من غير ان يربى بعينه فربما لم يجده بحد بيان الامارات
فتنك الواجدان عن الدلالة فلا يكون لا زما لها وقد يناقش على الاستدلال
بهذه الآية بان المقابل فيها هو الضلال المبين لا سطلق الضلال فيجوز ان يراج
غيره المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة تحت الهدى وانت خير بان
غير المبين هو الضلال الخفي وكيف تقول عاقل بان الضلال الخفي هدية فانه
ضلال مبين في ههنا جفت وهوارة لا يعم هذا الاستدلال من اصله فانقر
في محله ان الحد لا يكتسب بالبرهان وجوابه انه قد تقرر ايضا في محله ان كل
تعريف فانه يضمن دعاوى مثل انه حد او رسم وجامع وماغ وماو
وان معنى لغوي اشرفى او حتى للمعروف فستدل على تلك الدعاوى
الضمنية ويمنع وينقض ومعارض باعتبار كل ذلك بما مر جوابه وما
ينبغي ان ينبذ عليه ان صاحب الكشاف وانما احتار هذا المعنى واستدل عليه
كونه اوفق للاصول الاغنية وقد بين هذا في شرح المقاصد قوله وانه
لا يقال هدى الا كمن اهتدى الى المطر اشارة الى الوجه الثاني من الاستدلال
المذكور وتقريره انه يقال في مقام المدح فلان هدى وسعده انه لا يقال
ذلك في مقام المذموم الا اذا كان هدى اي واصلا الى المطر اذ لا مدح
الا بالوصول الى الكمال المطر وعجالة الكشاف ههنا هذا ويقال هدى
في موضع المدح كهدى المعنى عدل عنها لان المتبادر منها انها متساوية

في اعتبار الوصول فيها وليس كذلك فان الوصول معتبر في المعنى الحقيقي
للمتدعي واما المتهدي فقد جاز ان يراد به في مقام المدح المتفجع بالهدى
واما المتهدي مجازا على ما ذكره الامام الرازي فان من لم يتفجع بالهدى كان
في حقه كانه معدوم اذ لا اعتداد بالوسيلة عند فقدان المقصود واعتراض
على هذا الدليل ايضا بان استعداد الكمال والتكتم من الوصول اليه
ايضا فضيلة مستحق عليها المدح واجيب بان التكتم مع عدم حصول الوصول
نقض بدم عليها وترد بان التكتم في نفسه فضيلة والحمد لله اما نشأت من المقارنة
بعدم الحصول كما ان العلم في نفسه احق الفضائل بالتقديم واسبقها في استحقاق
التعظيم الا اذا لم يقارن العمل يكون مذموما وبذلك موصوفا ايضا لا كونه
عائلا بل كونه تاركا للعمل وبهذا يندفع ما يقال ان التكتم من افعال الخير
اذا لم يفعلها لم يدرج على تكتم بل يذم حيث لم يفعل ما يمكن منه بخلاف غير التكتم
فانه مذموم انتهى لان هذا الزم على عدم فعله لا تكتمه واما عدم فعل غير
التكتم فلان الفعل منه متفجع فعدمه واجب فهو فيه معدوم كما قال فيم يرد
ان التكتم عام لكل ما يفر من ان نوع الاثم ان يجعل على استعداد الكمال
والتكتم من الاهتداء الى ما فيه صلاحه فلا يناسب قولهم فلان متهدي الا
ان هذا وجه آخر واختصاصه اي اختصاص الهدى المفصلا بالدلالة على
ما يوصل المستفاد من اللام بالهدى وقوله بيان وجه تخصيصهم بالذكر
كون الهدى المفصلا شاملا لكل ما يراه اختصاصه من التعلق الخاص الذي
يعتبر عنه بالا اختصاصه لا المحصر بربو ان اللام لا يفيد المحصر ثم لا يتنزه
وجبهين احدهما ما ذكره بقوله لانهم المتهدون اي ما فهم من التقوى به اي
بهدي ذلك الكتاب فلهذا يرد فعلق بهم من حيث انهم المتفجعون به دون
غيرهم ممن طبع على قلوبهم واليه اشر بقوله والمتفجعون بنصبه فانه
عطف تفسير لقوله المتهدون فيكون المراد بالمتقين الصابرين الى
التقوى دون المطيع على قلوبهم فهو مجاز باعتبار ما قول والنصب
في قوله بنصبه اما مصدر مضاف الى المفعول اي نصب الله تعالى اياه
وبدا لان الهدى جهنا بمعنى الفاعل اي الدليل كما اشار اليه بقوله
بهديهم واما بالتقنين بمعنى العلامة المنصوب قال في القاموس ويصحب
كل ما جعل علما كالنصبه انتهى فهو بهذا المعنى ليس بجمع والتفسير راجع الى
الكتاب ايضا على ان الاضافة ببيانته فان الكتاب علامة منصوبة بربو
تزيد تدل على المقاصد الحقيقية وقد وقع في بعض النسخ بنصبه وهو من
تحريف النسخه وان كانت دلالة عامة لكل ناظر من سلم او كافر

يريد ان اختصاصه بالمتقين باعتبار ما ترتب عليه من فائدة التي هي الاهتداء
والاشتغال به لاينا في عمومها باعتبار اصل مدلوله الذي هو مطلق الدلالة
الشاملة لكل **والهدى** باعتبار اي اعتبار عموم الدلالة لا خصوص الاشتغال
قال تعالى وتقدم هدى للناس حيث عبر عنهم بلفظهم الفريقي و
مقصوده التوفيق ايضا بين الايتين فحصل هذا الوجه ان اثر الهدى انما يظهر
في الصابرين الى التقوى بهديته لان الذين طبع على قلوبهم لا يهتدون به و
ان يهدوا **والهدى** دلالة لا يتفجع الخ هذا الوجه الثاني وحاصله ان الاشتغال
بهذا الهدى يتوقف على الاتصاف بالتقوى بالفعل اذ لا بد في الاشتغال
بالدليل من التأمل والنظر الصحيح لانه ما يوصل بصحيح النظر فلهذا المطلوب
ولا يأتي هذا الا من جعل عقده صقلا عن صداه الكفر ووضاء الشك
وهذا هو اول مراتب التقوى فقوله فصقل بالتخفيف وكثرة التشديد
مبالغة **والهدى** استعمال اي استعمال ذلك العقل المصقول في تدبر الايات
اي ايات الله المنصوبة في النفس والآفاق الدلالة على وجوده وصفا
او آيات الانبياء الى العلامات الدلالة على نبوتهم من غير التحدى قوله
والنظر في المعجزات اي ليحصل التصديق البتة عليه التام وتعرف النبوات
اي طلب معرفة ما يتعلق بالانبياء عليه التام من احوالهم وافعالهم واطوارهم
ليحصل اتباعهم فالمراد بالمتقين المتقين باول مراد التقوى ليحصل
ما يراميتها فيكون مخصوصا بهم فعلى هذا الوجه يندفع بخلاف آخره
على تغيير الهداية بالدلالة على ما يوصل وهو ان تعلقه بالمتقين عار عن الغاية
فان من اهتدى الى مقصوده كانت دلالة على ما يوصل اليه لغوا وبودي
ايضا الى تحصيل الحاصل وجه الاشتغال ان من اهتدى الى المرتبة الاولى
من مراتب التقوى لو دل على ما يوصل الى سائر المراتب لا يكون هذه
الدلالة لغوا واما على الوجه الاول فلا يتوجه هذا الحد ولا صلا لما عرفت
من ان المراد بالمتقين ح المعنى المجازي اي الصابرون الى التقوى
بهذا الهدى واما الهدى بمعنى الدلالة الموصلة على ما اختاره صاحب
الكشاف فليست عامة لكل فلا حاجة فيها الى بيان وجه التخصيص
بهم الا انه يوجب محذور لزوم تحصيل الحاصل فان قولنا هو هدى للذين
بمنزلة انه دالة دلالة موصلة الى الخط للذين الواصلين اليه لانك اذا عرفت
عن الشيء بانه معنى وصفية وعلمت معنى مصدريا اما في صيغة فعل
او غيرها فممنه في علي التمام ان ذلك الشيء موصوف بتلك الصفة حال
تعلق ذلك الشيء به فلا اذا قلت ضربت مفرقا بآبوا د منه انه موصوف

بالمعروفية حال نطق فريك - لا سب فريك آية بل قبله كما في قوله في شفاء
 للمريض وبعد للضال واجاب في الكشاف عن المحذور بان المراد بالهدى
 اما التثبت على ما كان حاصلا او اريد بالمتقين المشاركون بالتقوى
قوله لا كلفاء قليل ما تضمنه قوله لا ينتفع - الا من صكل الخ وهو توقف
 الانتفاع المذكور على الصقل الذي مرجعه المرتبة الاولى من التقوى
 وهو الايمان يعني ان علة التوقف المذكور هي ان الكتاب عذراء روحاني
 يحفظ صحة الروح كالنور الجسماني الصالح لحفظ الصحة البدنية فكذلك
 ان قوام الاشباح واعتدال افعالها بالصحة المسببة عن العذراء فكذلك
 قوام الارواح واعتدال افعالها من تحصيل ما ينفعها في المعاش والمعاد
 بالصحة الروحانية المسببة من التصديق بكتاب الله تعالى والعمل
 بموجبه وقوله فان لا يجب نفعا ليحقق وجه الشبهة بينهما اي كما ان العذراء
 الجسماني الصالح لحفظ الصحة لا يجلب لبدن نفعا من صحة المراج والنوة
 ما لم يكن اصل الصحة حاصلة فيه لان حفظ الشيء انما يكون بعد تحقق اصله
 فكذلك الكتاب لا يجلب نفعا للروح من اعتداله بترتيب مراتب الكمال
 ما لم يكن اصل صحة وهو الايمان حاصلا والسرفية ان العذراء وان كان
 صالحا في نفسه لا ينفع السقيم بل يضر كالحجر فان اكل عذراء صالحا يزيد
 حماه بل يودي الى المرض رقة لتشوش الطبيعة في التوجه اليها ولا يدفع المرض
 اولادها لا واد ثم يعطى العذراء الصالح وما قيل فيه انه كالدواء النافع ايضا
 في دفع المرض كما يدل عليه قوله تعالى ما هو لنا فنبضع - الكافر لدفع مرض
 الكفر فذوق بان الدواء النافع لا ينتفع به كل مريض بل من يكون قابلا للدواء
 الا يرى ان المريض اذا كان غيبا من الدواء لا يشتغل الطبيب بعلاج
 وايضا ما ذكره المصنف هو الملايم مقام توجه قوله تعالى هدى للمتقين لان
 قوله تعالى شفاء ورحمة للمؤمنين بهذه قوله تعالى هدى للمتقين لان
 اصلا كهدى للمتقين واما كونه شفاء للمرض فلا يحتاج الى التوجيه كونه على ظاهره
 فلا يكون مناسب لمقام بيان الا يحتاج الى التوجيه نعم ذكر المصنف في تفسير هذه
 الآية ما يلائم ما ذكره هذا القائل حيث قال انه كالدواء الشافي للمرضى و
 الحق ان القرآن ينسب كلا من العذراء الصالح والدواء الشافي فيها نظرا الى
 مناسبة المقام واعتبر كونه كالعذراء وفي تفسير الآية نظرا الى منتهى الشفاء
 اليه وجعله كالدواء الشافي - واليه اي كونه الكتاب كالعذراء الصالح
 اشار بقوله تعالى ونزل من القرآن الآية وموقع الاشارة هو قوله تعالى
 المؤمنين فانه في قوة ان يقال لا صحاء ولا شك ان النافع في الصحيح هو

الغذاء الصالح او نفعه حفظ الصحة الموجودة واما الدواء فنفعه إزالة
 المرض وجلب الصحة وهذا وقد عرفت مما نقلنا عن المصنف في تفسير هذه
 الآية ان فيها اشارة ايضا الى كونه كالدواء النافع للمرضى فلا تفعل
 ولا يقدح ما قبله من الجمال الخ اشارة الى دفع ما يرد على كون القرآن
 هدى من انه يقدح في ذلك وجود المجمل والمتشابه فله لا يبعد ان
 ينضمها شيئا وتوجيه الدفع ان ذلك غير قاطع لعدم انفكاك ما فيه
 عن بيان تعيين ما هو المراد لا نفق في محله انه لا يجوز تأخير البيان عن
 وقت الحاجة فهو الهدى حقيقة واما ما يقين المراد منه فهو تابع لمعنى
 لبيان المراد منه ويظهر من هذا ان هذا الجواب انما ينشئ على مذهب
 الشافعية حيث فسروا المتشابه بالاقتضاع معناه وذبحوا الى ان تأويله
 بما يعلم انراستخون في العلم واما على مذهب الخنفية القائلين بانه لا يعلم
 تأويله الا الله فتوجيه كونه هدى هو ان الحكيم في انزال المقتضيات ح التقييد
 بالتسليم والانقياد وتوقيض علمه الى الله وكبح عنان النظر عن الخاص
 في معناه فهو بهذا لا يفسر هدى هدى المتقين الى ان الله اسرار يستبها
 ولا يعرفها الا هو ثم ان كونه هدى يعني فيه انه هدى في بيان الشرائع وما
 تأيد فاني العقول ولا يزم ان يكون هدى في كل شيء حتى يقال انه ليس هدى
 في اشرف المطالب من معرفة الله وصفاته ومعرفة النبوة لانه يتوقف كون
 القرآن حجة عليها - والمتقى اسم فاعل اي هو في اللغة اسم فاعل من اتقى الذي
 هو مطاوع وفي كشافه رايه بقوله من قوله وقاه فالتقى ما اصله اتقى
 على وزن افتعل فقلت الواو ياء لا مكسر ما قبلها وابدات منها التاء ثم
 ادغمت ولا ياء حذف في المنقح تحريك عن اجتماع الساكنين لانه ساكن
 وعلامته الجمع ايضا ساكنة ونحوها بالتحذف لان العلامة تدل على المعنى
 فمن البقاء أولى وما كان اتقى افتعل لا تخاذ بمعنى اخذ وقاية بمعنى
 الوقاية ايضا فقال والوقاية اي الدال عليها المتقى او اتقى دلالة المتقى
 على سببه اشتقاقه فربط الصيانة اي هو في اللغة مطلق الصيانة الموقوفة
 بمعنى كمال المحذر من اي شيء كان من غير اختصاص بما ذكر في المراتب الثلاثة
 كما يقال فرس واقي اذا وفي حاشية من اد في شرحه يفسر - وهو اي المتقى
 في عرف الشارع اسم لمن اتقى الله اي يصونها لا مطلقا بل عما يضره في الآخرة
 ويورد عليه انه لا يندرج فيه صاحب المرتبة الاولى ولا الثالثة اما
 الاول فلا اعتبر في الحق الاقوى المعبر في الحق العربي الشرعي ان يكون
 الصيانة موقوفة وصاحب المرتبة الاولى لم يعنى نفسه فربط الصيانة عما يضره

في الآخرة لانه انما صان نفسه عن العذاب المخلد وهو اخص مما يفرض في
الآخرة لتناول العذاب الغير المخلد ايضا كما لعصاة المؤمنين ففرط
الصيانة عما يفرض في الآخرة ان لا يحوم حوم ما ينفي اليه اصلا بخلاف الوعد
مخلد وما الثاني فلان فعند المرتبة الثالثة التي هي مرتبة الانبياء و
الاولياء لا ينفي الى الضرر الاخرى حتى يكون تحصيلها فرط صيانة
لنفس عن ذلك الضرر والجواب عن الاول ان ما يفرض في الآخرة مطلق
يفرض الى الكمال وهو العذاب المخلد ولا شك ان فرط الصيانة عنه
انما يحصل بالمرتبة الاولى التي هي الايمان والبري عن الكفر اذ لا يتصور
صيانة عنه فوق هذا ومن الثاني ان شغل التمر عن الحق وعدم
النقل اليه تعالى شانه كونه حجابا بين العبد والرب فزاد حروى نظرا
الى اصحاب المرتبة الثالثة لانهما مستبدين بالنسبة اليهم كما يفصح عنه حركات
الابرار شيئا المتقربين على اتم ما يتبع عدوا بما جعل عما ينفي الى ما يفرض
في الآخرة صدق انهم افرطوا في الصيانة حيث لم يحوموا حوم المباحات
فضلا عن الاثام واتي صيانة فوق هذا قيل في الجواب عن الاول
انه لا يلزم رعاية جميع ما في المعاني العنصرية في الحقائق الشرعية بل قد
يزاد فيه من القيود كالصلوة والزكاة وقد ينقص كالايان و
الكفر فانها في اللغة لطلق التصديق والستر اعم مما في الشرع وانت خير
بان الايمان كالصلوة في انه زيد في الشرع على مطلق التصديق كونه مستقلا
باجاء من عند الله كما زيد في الصلوة على مطلق الدعاء كونه على وجه
مخصوص نعم المعبر عدم المخالفة بين ما في اللغة وما في الشرع وجهها كذلك
قوله ولا اي للتقوى ثمة مراتب اشارة الى انه ليس للمتن معان بل للتقوى
درجات والحق ليس الا من تقى نفسه والمراد بالمراتب الكثرة والاقا
فالمراتب الجزئية يزيد على الثلث وتفصيله لا يليق بهذا الموضوع ثم ان المرتبة
الاولى تقوى العوام عن الكفر بالايمان والسلام والثانية تقوى
الخواص عن الذنوب والاثام والثالثة تقوى خواص عن الاشتغال
بغير الملك العلام وقد فضلتها المص بالافريد عليه . الاولى اي المرتبة
الاولى من تلك الثلث التقوى عن العذاب المخلد الذي هو اعظم مضار
الآخرة بالنظر عن الشرك اي مطلق الكفر لانه الموجب للخلود والا ان
الشرك كونه اعظم انواع الكفر خفه بالذكر كما انه حق في ذلك في قوله
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به آية قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم
وعليه اي على آية التقوى بالتبرع عن الكفر ورد قوله تعالى والزعم

كله التقوى اي كلمة التوحيد والشهادة فان اضافة الكلمة الى التقوى لانها
سببه فدل على هذه الكلمة كاف في حصول التقوى ولا شك ان هذه الكلمة
انما تنفي في عدم الخلود وتظهر ان التقوى في هذه الآية بمعنى التقوى عن العذاب
المخلد **قوله** والثانية التجنب عن كل ما يؤثم اي بوقع في الاثم من آثم بالبدن
او قوه في الاثم ولا شك ان الاثم ايضا ما يفرض في الآخرة . من فعل او ترك
بيان لما يؤثم وكل منها مندرج تحته لا احدهما فكان الظاهر الواو الاية اشار
بالواو الى عدم النفي المستفاد من التجنب كما في قوله تعالى ولا تطلع منهم اثما اوكونا
قوله حتى الصغار عند قوم واعلم انهم اختلفوا في انه هل يجب اجتنان الصغار
في حصول التقوى او لا فيصنعون ذهب الى انه يجب في قوله المص حتى الصغار
عند قوم اشارة الى ان التجنب هذه آية لا يجب والا يلزم ان يكون احد
متقيا حتى الاثام لما حقق في موضعا انه لا يشترط في البتة العفة عن الصغار
ولو بعد البتة **قوله** وهو اي التجنب المذكور هو المتعارف باسم التقوى
فعرف الشرع كما ان المتق هو المتعارف في المعنى المذكور بحسب ذلك العرف
قوله وهو اي التجنب عن كل ما يؤثم هو المعنى اي هو المراد بقوله تعالى ولو
ان اهل القرى آمنوا وانفقوا الآية فان عطف انفقوا على آمنوا ينهيان
المراد به امر لا يحصل بحد الايمان بل لابد منه ايضا حتى يترتب عليه جواب
لو وهو قوله تعالى نفخنا عليهم بركات من السماء والارض والمعلوم
ان ذلك الامر هو الاجتناب عن المعاصي والاثام **قوله** ان ينزع عما
يشغل سرة اي يجعل باطنه وقلبه مسفوها ومعرضا عن الحق وقوله وينقل
اليه بالنصب عطف على ينزع اي ينقطع عن الخلق متوجها الى الحق بمرآة
شبه اي بكلمة وجماع قلبه وقاله فالتا جمع شريطة بمجتمعين بكسورتيه و
مهيئين اولها ساكنة وثانيها مفتوحة وهي القطعة من الشئ فسرارة
مقطعة فنبذة اليه تقطع اليه جميع قطعه التي هي اعضاؤه قواه **قوله** وهو التقوى
الحقيقي المطلوب بقوله تعالى وانفقوا الله حق نقاة فان سائر مراتب التقوى
في حده كعدم فهو حقيق بان يستحق النقاء واما آية المطلوب في هذه
الآية فهو عليه او لا ان الظاهر ان الامر للوجوب وليس بهذا التنزه
من الواجبات الشرعية وثانيا ان المص فسر حق النقاء في تقريره هذه
الآية باستطرغ الوسع في القيام بالمواجب والاجتناب عن المحارم و
قد يتكلف في ومنها بان المراد آية التقوى الحقيقي عند المحققين من اهل
الحقايق والصوف والمطلوب عندهم وان التنزه المذكور واجب عند
الكل العارفين وتا وكونه يكون آية على هذا اقم . وقد فرغ من المتق على

على الا وجه الثلثة قبل فمناه على الا قول هدى للذين يتقون عن الشرك وعلى
الثاني للذين يتقون عن الا نام كلها وعلى الثالث للذين يتقون عما ينظمهم
عن التوجه الكلي الى الحق واعلم ان الغرض من قوله وقد فسح المجال
انه علم التفسير التقوى وعلى هذه الا وجه الثلثة من الوجهين المذكورين
لا اختصاص الهدى بالمتقين لكونها منسوبة على التفسير بها هو ان ما ذكر من
وجه الا اختصاص ليس من قبيل التفسير بحجة الراي بل ورد تفسير
التقوى بذلك من قبيل التفسير فاندفع ما اورد عليه ان قوله وقد فسح المجال
لتردد حرف لا علم هذا التفسير من الوجهين المنسبين عليه **قوله** واعلم ان
الاية يحتمل اوجهها من الاعراب شروح في بيان اعراب الاية بعد بيان معناها
فان المراد بالاية ليس بحجة قوله تعالى الم ذلك الكتاب بل هو الى قوله للذين
والدليل على هذه الارادة سياق كلامه وسياقه اما الاول فلانه اخر
بيان هذه الا وجه عن بيان معنى قوله لا رب فيه هدى للمتقين واما
الثاني فلانه ادرج بيان اعراب قوله لا رب فيه وقوله هدى للمتقين في
تضاد بين عيب الا وجه التي ذكرها كما سيظهر وهذا التركيب احسن من
ترتيب الكشاف حيث اورد اوجه اعراب الم ذلك الكتاب
ثم بين معنى قوله لا رب وقوله هدى للمتقين ثم بين اعرابها ايضا فانه
يوجب انتشار الفهم بخلاف ترتيب المعنى فانه جعل كلامه في بيان المعنى
الاية وبيان وجه اعرابها فضلا على هذه **قوله** ان يكون اى الوجه الاول
هو ان يكون الم مبتداء على اية اسم القرآن كله او اسم السورة المعينة او
مبتدأ المؤلف منها اى ما دل بقوله المؤلف من هذه الحروف واما بين
كونه مبتدأ على هذه الاحتمالات الثلثة من بين الاحتمالات السابقة
لا على بعضها وان كان ذا حظ من الاعراب الا انه لا يكون مبتدأ
لعدم صحة حمل ذلك الكتاب عليه وعلى بعضها لا يكون ذا حظ منه اصلا
فضلا عن ان يكون مبتدأ وذلك خبره بنفس خبره عطوف على
قوله الم مبتدأ كمن على تقدير كونه اسما للسورة لا بد ان يراد بالكتاب
المعنى الكلي الصادق على كل سورة حتى يصح جعل ذلك الكتاب
خبر عنه **قوله** وان كان اخص من المؤلف مطلقا من بطلان بقوله
ذلك خبره على الاحتمال الثالث اى هو خبره على تقدير كونه مقدر
بالمؤلف ايضا وان كان على هذا التقدير اخص منه مطلقا لصديق
المؤلف على غير ذلك الكتاب ايضا والاصل اى والحال ان الاصل
في القضايا الجملة الموجبة ان الاخص من حيث هو اخص لا يحمل على الاعم

من غير جعله مساويا له باوخال السور الجزئى عليه كما في قولنا بعض الجوان
انسان فلا يقال الجوان انسان لانه يفضى الى ان لا يكون الاعم اعم لان
معنى الحمل الابجائي الاتحاد وهو ينافى العموم لاستلزامه المساوى فان قلت
يجب ان لا يحمل الاعم ايضا على الاخص لان الاتحاد من الطرفين قلت
هذا انما يرد اذا كان الحكم الابجائي بالاتحاد بين الموضوع والمحمول
من غير تعيين المتحد والمحدد وليس كذلك والاما كان بين القضايا
وعكسها فرق بمعنى بل الحكم في الموجبة انما هو بالاتحاد الموضوع والمحمول
وهو وان كان مستلزما في نفس الامر للاتحاد المحمول بالموضوع ايضا لكنه متغير
بحسب المفهوم فالموضوع ما حكم بالاتحاد به المحمول وقد حقق هذا كله في
موضعنا فاذا حكم بالاتحاد الاعم بالاخص يلزم نظرا الى مفهوم القضية ان لا يتحقق
الاعم دون الاخص فينا في العموم واما اذا حكم بالاتحاد الاخص بالاعم فاللازم
منه نظرا الى هذا المفهوم عدم تحقق الاخص بدون الاعم وهو لا ينافى
الخصوص بل يحققه **قوله** لان المراد به لدفع الاستبعاد المفهوم من قوله وان كان
اخص الى اى الخبر المذكور وان كان اخص من المقدر ظاهرا لكنه مساو له
من حيث الارادة لان المراد به ليس مطلق المؤلف حتى يعلم بل المؤلف المفيد
وهو المؤلف الكامل في تاليفه البالغ اقصى درجات الفصاحة ومراتب
البلاغة والمؤلف المفيد بهذه القيود وان كان اعم ايضا بحسب المفهوم
لانها في محل ان تفيد الكلي الكلي لا يفيد الجزئية ولو كانت القيود
الوفاء الا انه ما وجب الحارج لا فائدة التقييد الاخصار في رفع
بحسبه والقضية خارجة لا حليمة لان من الافراد المقدرة للمؤلف
كامل البالغ اقصى درجات البلاغة ما لا يصدق عليه ذلك الكتاب لانه
تعالى قادر على ان ياتي بما هو اعلى درجة منه **قوله** لا تغير محله ان
المراتب الممكنة للبلاغة غير متناهية وان كانت الموهودة منها متناهية
قوله الكتاب صفة ذلك برفع الكتاب ونصب صفة عطوف على قوله وذلك
خبره ويجوز ان يكون كل من المعطف والمعطوف عليه مبتدأ وخبر عطوف
على جملة يكون مع محمولة عطوف جملة على جملة فيجب رفع الخبرين الاخباريين
فيها واما ما كان فالخبر على هذا الوجه يكون مقدر الكلام جملة واحدة
واللام فيه للمبدأ لا فائدة من الاخبار عن القراءة او السورة او المؤلف
منها بان الجنس الكتاب يصدق عليه **قوله** وان يكون الم خبر مبتدأ محذوف
الم عطوف على قوله ان يكون الم مبتدأ فهو وجه ثان من اوجه الاعراب
ايضا على الم اسم للقرآن او السورة او مقيد بالمؤلف معلى الاول مقدر

المبتدأ القرآن فكون المعنى القرآن سمي بهذا الاسم وعلى الثاني بقدر
المبتدأ السورة فيكون المعنى السورة المعروفة بكال البلاغة والهداية سماء
بهذا وعلى الثالث بقدر المحدث فالعنى المحدث مؤلف من هذه
الحروف وهو ان يكون معلوم التركيب من هذه الحروف الا ان فائدة
في الا حباب الزاوية من عند الله والاما محرفا عن الايمان فلهذا على
ما في قال لا فائدة في الا حباب كونه معلوم التركيب منها فعدا في بلا فائدة
فيه وذلك جنبا بنا عطف على قوله الم حباب سدا بحذف اى و
يكون ذلك جنبا بنا لذلك المبتدأ المحذوف او بدلا من الحذف الاول الذي
هو الم وعلى التقديرين يكون الكتاب منه فذلك ويجوز ان يجعل ذلك
سببا والكتاب خبره والجملة خبرا بنا للمحذوف او بدلا من الخبر الاول
المحذوف ولا ريب فيه ان شروع في توجيه اعراب لفظ لا ريب فيه وانما فائدة
على الوجه الثالث من وجه اعراب الم ذلك الكتاب وكان الكتاب
ناجيه عنه ايضا لان لا ريب فيه على بعض محركات الوجه الثالث من
تم ذلك الكتاب وخبره والجمع جملة فالاولى تقديم بيان اعراب
للمظهر وجه صحته كونه خبرا هناك بلا كلغة وما قيل انه جواب سوال
مقدر ان التأويل المذكور في لا ريب فيه انما يحتاج اليه لو كان معنى
لا ريب في الرب بالكلمة وبين اني له ذلك فاجاب بان في قراءة
وكل منها يدل على نفي الرب بالكلمة احدها بطريق النفي والاخر
بطريق الظهور انتهى فبرؤ عليه انه كان الواجب ايراد في جنب
التأويل المذكور ولا معنى لتأويله الى هنا وقوله في المشهورة مبنى اى
رب في القراءة المشهورة بنى القراء مبنى على الفتح فليس المراد المشهورة بالتأويل
المؤاترة فلا ينافي كون هذه القراءة متواترة لان ثبوتها بين القراء انما هي
لتواترها قال الرضى في شرح قول الكافية فان كان مغرورا فهو مبنى على
ينصب به انه مبنى لفظة لمن الاستفارقة وذلك لان قولك لا رجل نصي
في نفي الجنس بنبذة لا رجل بخلاف لا رجل في الدار كما ان ما جاء في رجل
نصي في الاستفراق بخلاف ما جاء في رجل اذ يجوز ان يقال لا رجل في
الدار بل رجلا وما جاء في رجل بل رجلا ولا يجوز لا رجل في الدار
بالفتح بل رجلا وما جاء في رجل رجلا ولا ايراد والتفصيل على الاستفراق
ضمنها النكرة معنى من قبورها فاما بنيت على الفتح ليكون البناء على حركة
استحقاق النكرة في الاصل قبل البناء انتهى فقوله المصنف لفظة معنى سى
اى الاستفارقة بيان سبب اصل بناء لا بناء على الفتح ولذا لم يصرح بقوله

على النية

على الفتح او لم يقل مفتوح واما بناء على الفتح فاشارة الى سببه ايضا بقوله
منسوب المحل على انه اسم لا النافية للجنس كالعامل على ان وهو نصب الاسم
ورفع الخبر فانه يدل على ان الحركة التي استحقاقها لفظ رب قبل البناء هو الفتح
لان اعراب الاسم نصبا انما هو بالفتح **قوله** لانها تفتيحها اشارة الى ان محل لا على
ان في العمل من قبل محل النقيض على النقيض لانها لا تفتيح النقيض وان تحقق البناء
وقوله ولا رتبة لاسماء لروما اشارة الى جهة اخرى تفتيح ايضا محل المذكور
وهي انها مشتركان في ان عملها يختص بنوع الاسم قال في قسم التخصيص المناسج
واما لا نفي الجنس فهو ملحق بان الحافى النقيض بالنقيض مع اشتراكها في النفي
بالاسم انتهى فان قلت لا تدخل على الفعل ايضا ونفي فيه الجنس فكيف يختص
بالاسم قلت الكلام في لا النافية للجنس وهي لا تدخل الفعل لانها النافية الجنسية في
الذي يدخلها لا النافية الجارزة واما الداخلة على اماضى مثل لا يصدق
ولا اضلي فان لم يكن ناهية وجازمة كنهها ليست بنافية للجنس ايضا بل لجمع النفي
قوله وفي قراءة ابي السقاء بحجة ومهدة ومثلية تابع مشهور اسم سليمان الجارز
وقيل سليمان قبل كان الاسم في مقابلة المشهورة ان يقول وفي الشاذة
الا انه عدل منه اعلاسا بان من قرأ هذه القراءة تابع مشهور **قوله** مرفوع بلا
اننى بمعنى ليس اى لفظ ريب في هذه القراءة معرب مرفوع منسوبا على ان
يكون لا معنى ليس هامة محلة من رفع الاسم ونصب الخبر على عكس النافية
للجنس وفيه اى لفظ على القرائين خبره لا اشارة على الاول مرفوع المحل
وعلى الثاني منصوب المحل ثم انه فرق في الكشاف بين القرائين بان المشهورة
يوجب الاستفراق وهذه بخبره قال قدس سره بيان ذلك ان المشهورة لنفي
الجنس اى الحقيقة ولزمه نفي افرادها اذ لو ثبت فرد منها كانت الحقيقة
ثابتة في ضمنه ولا تحتل معنى اخر من نفي في الاستفراق توجيه فاذا قيل لا
رجل في الدار بالفتح لم يصح بل رجلا او رجلا والمشهورة بجوزة للاستفراق على
معنى انما ظاهرة فيه وحكمة لمعنى اخر اما الاول فلان المبادر من الفكر المتواترة
فرد لا بعينه وهو مساو للحقيقة فاذا نفي استتر من جميع الافراد واما الثاني فلان
قد يقصد بذلك نفي الوحدة المنفردة الى المجمدة من العدد فيقال لا رجل في
الدار بل رجلا اى الجنس موصوف بالتعدد لا بالوحدة اما اذا جرت لفظ
من الاستفارقة وقلت لا من رجل زال الاحتمال وصار نفي في الاستفراق
كالجنس الا ان مفهوم المبنى نفي الحقيقة ومفهوم لا من رجل نفي فرد لا بعينه
اذا فسر الاول بالفارسية قلت نسبت مرد ووسرى والثاني قلت
نسبت بن مردى واما لا رجل بالرفع فمعناه نسبت مردى انتهى وقد تروم

ان قيل لم يناد به بتفني لمن يميز بعدم الفرق بين لا رجل ولا من رجل وهو
قدس سره كد فرق با ذكر وانت خير بان قولهم علة بناء تفني لمن ليس معناه
ان من سدر في نظم الكلام مراد به معناه بل المراد به اظهار علة البناء فيه
وان لا رجل في قوة لا من رجل في تفني في الاستغراق وهذا القدر كفي
سببا لبناء فانهم قالوا سبب بناء المهابت كونها كالحرف في الاحتياج مع تحقق
الفرق المعنوي بينها وبين باه استقلال بالمعنوية وعدمه نعم مرد هذا على
من عدل استغراق المبني بتفني معنى من سدر على ما مر به قدس سره في
الكلام المنقول حيث قال وقيل استغراق المبني لتفني معنى من سدر
يجب ان لا ينفردا منه وما انتهى وانما لم ينفذ المعنى الى بيان الفرق المعنوي
بين الترابين لكونه خارجا عما هو المقصود الاصل في هذا المقام من بيان
وجه الاعراب المتضمن للفرق للفظي ولم يقدم كما قدم في قوله تعالى
لا فيها عول يعني لما لم يكن المقصود بالتى ههنا هو الرب بل كونه مستقلا
توحي ان التى لم توجه الى اصل الرب بل الى متعلقه الذي هو الطرف
الظرف فكان ذكره اتم فلم لم يقدم ههنا كما قدم في قوله تعالى لا فيها عول
هو ان اشتراكها في ايهام ان ذكر الظرف اتم لساو بها في ان تقي الام
مطلقا ليس بمقصود في كل منها كان يستدعي ان يراعى فيها مقتضى الابهة
على السواء لا لم يقدم يعني ان وجه عدم التقديم مع اقتضاء المشابهة
لآية المذكورة اياه عدم قصد تخصيص تقي الرب به من بين ساير الكتب اي
الكتب الالهية كما قصد ثم اي في قوله لا فيها عول اذ المقصود ان الترابين
لا يحال للربة فيه مرة لا مرة لما يشركون لا ان الرب متني عنه ثابت لغيره
اذ لم يكن ههنا كسائر في ذاك بخلاف لا فيها عول اذ قصد فيه
تخصيص تقي القول في امور الجنة من بين ساير الجحور وفي المصباح
استغنى تقديم الظرف لدلالة على ان ريبا في ساير كتب الله وانه باكل
ولا خلاف انه توجه اخر كما صرح به قدس سره قبل توفيقا على ما في المصباح
تاخروا الجحور لان المحر المستغنى من تقدم باطل لان ما باقى الكتب السماوية
ليس بمحقق فلا قاطع لوق الرب فيه بل لتحديد الكلام لما سبق له فان المعنوم
من المحر المذكور فضة في المقام واختيار ما هو احسن نظرا وتوسيع دائرة
القرآن ورويان انتفاء العجز لا يجوز لا بوجوب عدم قطع عرق الرب لحران
يكون علة انتفاء الرب اخر سوى العجز على ان الرب المنفي هو الرب
في كونه وجبا من الله ولا شك ان جميع الكتب لا تحي عليه سلم فضلا عن فاضل
وما ذكره في الترتيب صرح في ان المحر ليس بمقصود وهذا هو مراد المحر

وغيره فمن قال بطلان اراد الزيادة على قدس الكنيانية انتهى اقول الحق
الذي لا يحد عنه هو ان ساير الكتب الالهية لعدم كونها محفوظة عن
التحريف والتبديل والزيادة والنقص صارت مظنة للريب في انها وحى
منه تعالى والذي لا ريب في انه وحى هو ما كان باقيا على نزل وقيل التحريف
والحصر المستفاد من التقديم انما هو باقيا الى ما في ايديهم ما حو فكلها عن
سواضها وعدم كونه تمامه وجبا مقطوع قال الله تعالى فويل للذين يكتبون
الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله الآية فالقول بعدم وجود
الربا في الكتب في انها وحى من الله لا يجزى عليه مؤمن فضلا عن فاضل
ثم قوله وما ذكر في الترتيب الى قوله وهذا هو مراد المحر وغيره مرد عليه
انه ليس في كلام ذلك القابل شاملة الروعي وعلى المحر لا في صريح في الرد
على ما في المصباح ومن ذلك هذا بين ان المحر انما اختارها في الكتاب
لحلل لاح على ما في المصباح وههنا كنه اخرى لا بد من التبيين ايضا
وهو ان صاحب الكتاب ذكر هذا الكلام في الفقرة المشهورة والمحصر
عدل عنه واورده عقب فقرة الرفع ووجه العدول هو ان لا ريب
فيه على الفقرة المشهورة مما لا يبعد فيه تقديم الظرف اذ لا يجوز لا فيه ريب
بدون الرفع والتكرير كما تقرر في الترتيب ان اسم لا تقي الجحور اذ كان منصوصا به
وبين لا وجب الرفع والتكرير وههنا وان امكن الرفع بعد التقديم كنه لم
يتكرر القول بانه مبني على مذبح من يقول بوجوب التكرير كابي العباس
وامن كيان خلاف ما مر به في المفضل وصرح على قراءة الرفع الجحور منه
او صفة بالرفع عطف على خبره والغير راجع الى لا بتقدير المضاف
اي صفة اسم لا او باعتبار الجحور في الاضافة كما في المعطوف عليه فان
الجحور في الحقيقة انما هو الاسم لا وضافة الى كلمة لا باعد الا اعتبارا في كلابته
انها عاملة فيه فلا يلزم تفكيك الضمير وما قيل ان ضميره خبره يعود الى رب
لان قبل دخول لا استدار وفي خبره وان ضميرا او صفة يعود الى رب
فلا تفكيك لمنه على العطف عن القول المحصر على انه اسم لا فانه نفس في ان
المراد من قوله وفي خبره انه خبر لا قول وللمتقين خبره وهى نفس على الحال
يعني ان خبره لا على تقدير ان يكون لفظه صفة هو قوله للمتقين وهدى ح
بتقدير الضمير على انه حال من الضمير المجرور في قوله فيه والعامل فيه
معنى الظرف وقد سبق هذا كله لكن كان ههنا ك من محول قبل فلا
تكرار في كلام المحر فالتقدير لا ريب كائنا فيه حاصل للمتين حال كونه هدى
اوليس ريب كائين فيه حاصل للمتين حال كونه هدى او خبر محذوف

عطف على قوله وفيه خبره اي او خبر لا سواء كان لنفي الجنس او بمعنى نفي
محذوف وهو لفظ فيه كما في قوله تعالى لا خير اي لا خير فيه . ولذا
اي ويكون الخبر محذوفاً مقدرًا وقف على لا ريب اذ يتقدم الخبر وجوه
منها صار كلاماً تاماً مفيداً مستقلاً ولولا التقدير لكان الوقف عليه وجهه
قبلياً وفي قول المص وقف بصيغة التريض والقول عما في الكشاف لنبه
الى نافع وعاصم اشارة الى اولوية القراءة الاولى لا تحرج يكون الكتاب فيه
هدى وعلى هذه القراءة يكون فيه حديث والا قول المص واودقنا في الكثرة
في القرآن من التصحیح بكونه هدى . اعلى ان فيه خبر هدى قدم لتكرره
كله على بناءه متعلق بقوله محذوف او بقوله وقف اي القول بان خبر
لا محذوف الوقف مبني على ان يكون لفظ فيه المذكور خبر القول هدى ثم
على المبتدأ كونه مكررة مرة غير صالح لان يقع مبتدأ من ان يخصص بتدريج
الخبر كما تقرر في محذوف لا يقال قوله تعالى للمنفين اما منته لهدى او حال منه او
متعلق به وايما كان فهو متحصى فكيف يحكم بانه مكررة مرة على انه محتمل
ان يكون التكرير للتظيم لانا نقول هذا مبني على ما سبق من ان المقصود
وصف الكتاب بالهدى مطلقاً وذكر المنفين كونه المنفيعين المتنعين به
لا لا اختصاصي فلا يتبين غير احتمال كونه متعلقاً به وهو لا يفيد التخصيص
وفلا ما قبله ان متعلق بالخبر في المبتدأ على تكراره العرف فيرو عليه ان
يؤدى الى معنى ولكن يجب تنزيه ساحة التبريل عنه لانه يصير المعنى
ان الهدى موصوف بالحصول في الكتاب للمنفين ومرجعه الى تضمن الكتاب
كونهم مهندبين والمقصود اعادة ان الكتاب يتعني هدايتهم وشهتان
ما بين المقصود والمعاد . وان يكون ذلك مبتدأ الكتاب خبره وهو
ثالث من اوجه الاعراب فيشترك مع الاول وفي كون الم مبتدأ بديل
قوله فيما سيأتي والجمله خبر الم فاصل هذا الوجه ان الم مبتدأ وذلك مبتدأ
ثان والكتاب خبره والمبتدأ الثاني مع خبره جمله واقعة خبر المبتدأ القول
على معنى انه الكتاب الكامل الم يريد ان المحرر المستند ومن تعريف
المستند الام باللام ليسى حم الجنس حتى يلزم ان لا يكون سائر الكتب الاكثية
كما يابل المراد من الكمال فانه كماله لا شمله على اللطيف الزائدة على
العجاز كمال الجنس كله وما عداه خارج عنه وفي الكشاف كان ما عداه
من الكتب في مقابلة ناقص وانما استغنى المص اشاراً بعدم الاحتياج
اليه اصلاً مع ان فيه رعاية كمال التأديب مع سائر الكتب الالهية قبل
اذا كان الم اسماً للسورة وذلك اشارة اليها لم يصح هذا التوجيه

لان المحرر الكمال فيها يستلزم اثبات النقص في سائر السور لانهما المتعاقبة
لها لا الكتب المتقدمة ولا يقول مؤمن الا ان يتكلف ولهذا اخرج من
قوله وريب على القراءة المشهورة الخ فهو اضعف الوجه اقول قد عرفت
وهو الثاني خبره وتوسط بين الوجهين وانه كثير اما بذكر وجه من الارب
والعاني على تقدير دون تقدير فيمكن هذا التوجيه على تقدير ان
يكون الم اسماً للقرآن دون السورة . الذي يستأهل ان يسمى
كتاباً اي يستوجب وتصح والجوهري وآن التبرجعي استأهل على
استحق واستوجب وزعم ان المستأهل سني ياخذ الالهة
الودك دهن الم وياكلها الا ان صاحب الكشاف يحتج في
الاساس وقال استأهل فلان كذا اي هو اهل له . اوجه
وما بعده خبره بالنصب عطف على قوله خبره اي او يكون الكتاب
صفة ذلك لا خبره ويكون ما بعده الكتاب وقوله لا ريب فيه خبر
ذلك . والجمله خبر الم اي هذه الجمله التي وقع فيها ذلك مبتدأ
سواء كان وقع الكتاب خبره او صفة وقد وجد في بعض النسخ
بعد هذا هكذا او يكون الم خبر مبتدأ محذوف وذلك خبراً
ثانياً او بدلاً على ان الكتاب صفة ولاختلاف في انه تكرار للوجه الثاني
فلا يقول . والا ولي اي الا نسب بالا اعتبار في البلاغة ان
يقال انها اي هذه الآية وحى قوله تعالى الم الى قوله للمنفين اربع جمل
ووجه اولية هذا القول على ما اشير اليه في الكشاف انه ادخل في البلاغة
لا شمله على ما هو مدار البلاغة ومنهجا من رعاية جانب المعنى وجزالة
واعتبار الدلالات القلبية والارب طائفة المعنوية وفيما عداه من
الوجه المذكورة ودعى جانب الالفاظ وانتظامها على وجه الصحة
مع سداد المعنى في الجمله ولا شك ان الواجب على مفسر كلام الله ان
يلتفت لغت المعاني ويحافظ عليها ويجعل الالفاظ يتعاليها فالمراد
از اولي من الوجوه المذكورة المتعلقة بنظام اللفظ لا من جميع الوجوه
المحتملة ولا يرد ان الم ذلك الكتاب يحتمل ان يكون جملة واحدة ذات
اخبار ثمة بقر كل لاحق منها سابقة او يستمع كل سابق لاحقه
استيعاب الدليل البتحة فيكون فيه ايجاز القص المخرج على الجواز المحذف
وان يكون حملي جمل لا ريب جملة محذوفة الخبر وقوله للمنفين جملة
محذوفة المبتدأ جواباً لمن قال هو هدى وانما يقع اولية ما ذكره
بترجيحه عليها . مستسقة اي واقعة على سني واحد في كون بعضها

مرتبط ببعض ارتباط اللاحق بالسابق واليه الإشارة بقوله بقره اللاحقة
منها السابقة او ارتباط السابق باللاحق وهو ارتباط الحروف عليه بالوقوف
ما يشير اليه بقوله او يستتبع السابقة الخ بقوله بقره مع ما عطف عليه بيان
لجهة السابق من وجهين احدهما كون الجملة الثانية مقربة اى مؤكدة للجملة
الاولى بحسب المعنى والثاني كون الاولى مستتعة للثانية وايضا ما كان
يحقق بينهما كمال الاتصال الموجب لتترك العطف فقوله وكذلك لم يدخل العاطف
بينهما اتصالا ولا جمل كون هذه الجمل متناصفة باحد الوجهين ترك العطف
بالواو بينهما لوجود كمال الاتصال المانع للعطف بالواو اذ هو المراد بالاعطاف
لان كمال الاتصال انما يتحقق على ما حقق في محله وليس معناه ولا جمل كون
اللاحقة مقربة للسابقة ترك العطف كما او هو اراده في حمله لانه
لا يشتمل الوجه الثاني في فاعلم تفصيل كون اللاحقة مقربة للسابقة
جملة اى بايقدهم مبتداء وخبر ولم يذكره لظهوره ولا كنهه عنه بما يذكره
من قوله وهدى للتقنين بايقدهم مبتداء فالتقدير في الاول المتخذي
قرآنا كان او سورة هو المؤلف من هذه الحروف وفي الثاني المؤلف منها
هو المتخذي والدليل على ان التقدير ما ذكر قوله ولت على ان المتخذي
هو المؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم لكن هذا ينبت على ما اختاره
المصنف فيما سبق من كون اللاحقة الحروف المبسوطة المتقدمة بالمؤلف من هذه
الحروف واما اذا جعل اسم القرآن او السورة يكون التقدير في الاول
المتخذي هو القرآن او السورة وفي الثاني القرآن او السورة هو المتخذي
وعبارة الكشاف هكذا ان قوله الم جملة براشها وطائفة من حروف المعجم
مستتعة بنفسها والمصنف اسقط قوله وطائفة الخ لانهما يكونان مسرورة
على عطف التعديد فلا يكون جملة ولذا نكفت شراهم في تصحيحه وقال قدس
سره ومعنى كونه طائفة من حروف المعجم مستتعة بنفسها انها في افادة ما
اريد بها من الالفاظ او مقتضى الاجاز غير محتاجا الى غيرها فتركت
لذلك منزلة جملة لا محل لها من الاعراب فكان ذلك الكتاب جملة ثانية على
هذا التقدير ايضا قوله وذلك الكتاب جملة ثانية بان يكون ذلك مبتداء
والكتاب خبره فوجه مقربة لجهة المتخذي اى الجهة التي من اجلها حقق بان
يتخذي وهي كونه في غاية الكمال في نظم ومعناه بحيث لا يستحق غيره ان
يسمى كتابا كما اشار اليه بقوله بان الكتاب المنعوت بعبارة الكمال فانه
متعلق بقوله مقربة يعني ان تقريرها لجهة المتخذي من اجل انها تدل على
انه الكتاب المنعوت بعبارة الكمال نظما ومعنى بناء على ان المقصود

من الحرف المستفاد من تعريف المسند المتعدي لمصر الجنبى هو حصر كمال المتعدي
للبالغة بان يكون في الغاية بحيث لا يتصور من احد الاثنيان بايديته
ولا شك انها تقرير لجهة المتخذي المستفاد من الجهة الاولى التي دلت
على ان المتخذي وما يحتج ان يتخذي به هو المؤلف منها فهذه الجملة مقربة
ومؤكدة لمضمون الجملة الاولى بحسب المعنى فان المراد بالتقريب والتأكيد
عند البلغاء هو المعنى اللغوي لا المعنى الاصطلاحي من التأكيد اللفظي
والمعنوي لانه من التوابع وهو ثان محراب باعراب سابقة فلا بد ان
يكون للاتباع محل من الاعراب مع ان الكلام يشتمل الجمل التي لا محل من
الاعراب فلا يفرق قولهم في باب الوصل والفصل ان زان بعض هذه
الجمل بالنسبة الى السابقة و... في نفسه في جاء زيد نفسه ووزان بعضها
مثل وزان زيد الثاني في جاء زيد قوله ولا ريب فيه جملة ثالثة وفي بعض
النسخ ثم سجل على كماله بنى الربيب عن اى حكم حكما قطعيا والمقصود ايضا
انه جملة ثالثة مقربة لمضمون الجملة الثانية وشاهدة على كمال الكتاب قوله
اذ لا كمال الخ جملة كونه مقربة لمضمون ذلك الكتاب وبيان انه لا يولغ
في وصف الكتاب بلوغه الغاية القصوى جاز ان يتوهم السامع
قبل التامل انه ما يرمى به جزافا فارد عقيب لاريب فيه ازالة لذلك
الوهم لانه لا كمال اعلى ما هو للحق واليقين فكل ما هو حق فهو في غاية
درجات الكمال كما ان كل ما هو شبهة وباطل فهو في غاية دركات
النقص والزوال وفي الكشاف قبل بعض العلماء بهم لذكره قال في
حجة تنجي انصافا وفي شبهة نضال افتضا حقا قوله وهدى للتقنين
اى هذا القول بايقدهم مبتداء اى ما خذ اجمع ما يقدر لا جد حال كون
ذلك المقدر مبتداء وهو لفظ هو ونحوه جملة رابعة فقوله وهدى للتقنين
مبتداء ورابعة خبره ومبتداء منصوب على انه حال من فاعل يقدر
هو الضمير الراجع الى ما وضميره يعود الى وهدى للتقنين قوله يؤكد كونه
حقا لا يحتمل الشك قوله وفي بعض النسخ ثم أكد كونه حقا لا يحتمل الشك
قوله بان وهدى للتقنين والال واحد فان كلاهما يفيد ان جملة وهدى
للتقنين تقرير يؤكد بحسب المعنى مضمون جملة لاريب فيه لان مضمونه ان
ذلك حق لا يحتمل الشك قوله ولا شك ان ما كان وهدى لهم لا يكون مضمونه
للمريب ولا يرتاب فيه العاقل فكل واحدة من هذه الجمل الثلاث مقربة
ومؤكدة معنى لما اتصلت به لفظا فلا مجال للعاطف بينها او
تستتبع اى بقية منها اللاحقة استتباع الدليل المدلول عطف على قوله

تقرن الا حقه منها الخ و اشارة الى وجه آخر للناسق على ما عرفت ثم ان هذا
زيادة على الكثر في بردها التوفيق عليه بان الناسق يتصور من وجهين
الاول ان يكون كل واحد من هاتين السابقتين كما ذكره والثاني ان يكون كل
سابق متبعا لاحقه فكلما ان الفصل ظاهر في الاول كونها مؤكدة فذلك في
الثاني كونها لوازم واستناع دخول العاطف على اللازم على ما صرح به
فكلما ان الاتصال بينهما على كل من الوجهين ترك العطف بينهما الا انه
ترك على الوجه الثاني افادة ترتيب التواني على السوابق بالفاء الترتيبية
على ما هو المعهود في ذكر النتائج بعد الدلائل كقول المقصود الا ان هذا بكل
هذه استغناء لا غاية الامر ان كل لاحق كونه متبعا للسابق في الواقع ترك
العطف بينهما قبل ان هذا الوجه اشارة الى القسم الثالث من الاستئناف
وهو ان يكون الثانية جدا بغير السبب المطلق والحاصل كانه كما تقدم
من الم اعجاز المتحدى به كونه من جنس كلامهم كان بحيث اوجب
ان يقال فماذا يلزم من ذلك فنقل ذلك الكتاب فلا فائدة من الكتاب البالغ
حد الكمال كان بحيث اوجب ان يقال فماذا يلزم من ذلك فنقل لا ريب
في ذلك فانه من ان الرب لا ينشئ باطرافه اذا لا انقص مما يعتد به الشك
كان بحيث اوجب ان يقال فماذا يلزم من ذلك فنقل هدي المتقين فلما لم
ما هو المقصد الاقصى من الكتاب انتهى الزوم وانقطع السؤال والجواب
انهم اقول هذا توهم بعيد وتوجيه بارد وكنه في خبارة يجب نفيه
ساعة التبريل عنه اما اوله فلا فائدة لم يبعد ذكر النتيجة بعد الدليل من
غير افادة ترتيبها عليه لوجود ارادة الاستئناف بل رتبها على عدم صحة
واما تركها عنها فقد عرفت وجهه واما ثانيا فلان صاحب الكشف
رتب العمل على الاستئناف مطلقا وقال من شرط حسن الاستئناف
ان يكون السؤال ظاهرا والورد اما بشهادة اللفظ كما في قوله تعالى
هل انبئكم على نزل الشياطين او بشهادة السياق كما في قوله تعالى قالوا
سلاما قال سلام لا اربح في الجملة تقرير السؤال وتبيين هذا من بطا محفوظا
انهم وما قبل من ان مخرج بان طريق الاستئناف فاذا لم يكن من الاستئناف
لم يكن وجه الفصل فيه ظاهرا كما كان في الشق الاول من كمال الاتصال
فقد عرفت وجه ظهوره فيه ايضا وقد يقال الثاني لا ينافي الوجه الاول بل
بجانبه فكلما اوتى الخوا اشارة الى استقلال كل منهما في افادة التناقض
وترك العطف باعتبار الوجه الاول فانه واقع في كلامهم فلا يرد ان جعل
الاستئناف كناية الفصل مسلك لطيف لكن لم يفتقر عليه في كلام القوم

اقول لا حاجة في مرده ما اورد الى هذا التوجيه البعيد لما عرفت ان نفس
الاستئناف والاستلزام كمال الاتصال بين الشئين يقتضي ترك العطف بينهما
والقوم وان لم يصرحوا بخصوصه لكن عدم عطف النتيجة على الدليل وتفرغهم
بعدم جواز دخول الواو على اللازم يقتضي ذلك بين هاتين كنهه وهي ان
الحص غير عن الاستنتاج والاستلزام بالاستئناف لانه من الصنيع
الدينيته وفسر به مدح شئ على وجه يستلزم بالاستئناف مدح شئ
وهذا المعنى واقع ههنا فان كل سابق مدح مستلزم للمدح بلا حقه
وبانه اي بيان الاستئناف المذكور انما لا ينافي اوله اي بالجملة الاولى
اعني جملة الم على اعجاز المتحدى به وهو القرآن وقوله من حيث انه
من جنس كلامهم وقد عجزوا عن المعارضة متعلق بالا عجزا لا بقوله
نتية فالمنته عليه الاعجاز المعلق بما ذكره فقبل ان لا يتم فلا يرد انهم لم يردوه
فيما بين على اعجاز القرآن فان قلت لا تنبيه في الم على ان يرد من ان المتحدى
به من جنس كلامهم واما انهم قد عجزوا عن معارضة فلا قلت قد وقع
المتحدى قبل نزول السورة وظهر عجزهم عن المعارضة فعند ذلك لم
الدال على ان المتحدى به من جنس كلامهم يحصل الانتقال بسبب ترك
المتحدى به الى عجزهم عن المعارضة فلا يرد ما يروى ان الم لا ينفذ على
عجزهم من معارضة استنتج بصيغة المجهول منه اي من المنسبة عليه
الذي هو اعجاز المتحدى به انما اي المتحدى به الكتاب البالغ قد اكمل
من حيث اللفظ والمعنى وجه الاستئناف ان اعجازه معلول في الامر كونه
بالفائدة الكمال فالجملة الاولى دليل اني للثانية ولهذا عرفت عن هذه
الدلالة بالاستنتاج الذي هو طلب حصول النتيجة في الذهن والتصديق
بها فينا سبب الدليل الا ان الذي يكون الا وسط منه واسطة في التصديق
واما العمل بالباقي فيعمون كل منها علة لما بعدهما في دلائل لينة لما بعدهما
ولهذا اورد فيها الاستلزام المبني عليها المزوم لللازم وانهم
ذلك حد الكمال ان لا يثبت الرب بباطر اي باطراف ذلك الكتاب المتحدى
به الذي هو مضمون لا ريب فيه بريد به بيان وجه دلالة قوله تعالى ذلك الكتاب
على قوله تعالى لا ريب في ذلك اذا لا انقص مما يعتد به الشك والنتية علة لوجه
الاستلزام المذكور يعني ان يثبت الرب بطرف الشئ واعتراه الشك عليه
يوجب الزيادة في التقضي وهو بنا في البلوغ حد الكمال والزيادة لا يقال
قد سبق ان معنى قوله تعالى لا ريب فيه نفي للشك في كونه من الله تعالى فاللازم
من يثبت الرب بباطر ان يكون ما يعتد به الشك في كونه من الله تعالى

ولا يلزم من ذلك ان يكون انفس لجواز ان يكون حقا وصادقا ولكن لا يكون من
تعالى فاننا نقول ما يعتبره الشك في كونه من الله تعالى يعتبره الشك في حقيقة ومدة
لان قابله يكون كاذبا في ادعاء انه من الله فيكون مظنة للشك ويعتبره الشبهة
وما كان كذلك كان لا محالة هدى للمتيقن اشارة الى وجه استلزام قوله لا
فيه لقوله هدى للمتيقن يعني ان ما لا يثبت الرب باطلا ولا يعتبره الشك وكان
في نفس الامر لا محالة هدى لهم وبيان ان ما كان كذلك يكون محض صدق وعين
يقين ومناط الهداية الصدق والحقيقة فيكون هدى لهم اي هدى **وفي**
كل واحد منها جلة حاله اي والحال انه يوجد في كل واحدة من تلك النكت
وانت جزالة خبركته المجموع من التقدير والاستنباط وهذا قد جاز ان يكون
عطفا على قوله متنا سفة بنا قوله يناسق كما في قوله تعالى فاني الاصباح
وجعل الليل سكنا على راي ولا يعني انه يجب لفظا ومعنى **والاولى**
شروع في تفصيل النكات المختصة بكل واحدة منها سواء كانت واحدة او
متعددة لان في بعضها ثلث نكات وفي بعضها خمس كما سيحكي في الجملة الاولى ثلث
نكات احدهما الحذف حذف المتبادر او الجوز السابق من ان الم اما مبتداه
مخذوف الجوز او خبر مخذوف المتبادر مني خصة بالاول فقد فوت التوم
الذي قصده المصنف من اطلاق الحذف ثم في جعل الحذف كنزة مسخرة لان
النكتة في الحذف لانفس الحذف وثانيها الرمز الى المقصود الى اشارة الى
ما هو المقصود بالا فادة في الجملة الاولى وهو اعجاز المتحدى **وانما قال الرمز**
لما عرفت ان الجملة الاولى انما تدل على ان المتحدى من جنس كلامهم واما
دلتها على اعجازه فهو اسطة الانتقال من تذكر المتحدى الى انهم قد عجزوا
عن المعارضة فهو رمز الى لا نصريح **مع التعليل** زيادة على الكثر اشارة
الى نكتة ثالثة في الاولى اوردوها بكلمة مع زمر الى اننا نشترك في النكتة
الثانية في كونها مذبذبة الى بيان علة الاعجاز اي هذالة
معجزة وجه الرمز الى هذا هو ان تذكر المتحدى المستلزم لتذكر محضهم عن
المعارضة يقتضي الى ان يستدلوا على اعجازه بانه لو لم يكن من عند الله
لا عجزوا عن معارضة **وفي الثانية** اي النكتة في الجملة الثانية وهي
ذلك الكتاب فخامة التعريف اي الفخامة الحاصلة من تعريف المسند اليه
فان لكل منهما شائنا وسن خفة تعريف المسند فتدعي ما قصده المصنف
من اطلاق قوله **وفي الثالثة** اي جملة لا ريب فيه تاخير الظرف هذرا
عن ايهام الباطل اذ لا قدم وقيل لا ريب لا يؤخر تحقيق الرب في سائر
الكتب الا لاهية وهو باطل على ما جفع اليه صاحب المفتاح كنزة ادعى ان

التقديم

ان التقديم دال على تحققة في سائر الكتب الا انه والمصنف ادعى انه مستلزم بزم
لا وال فلان روا ان هذا عين ما اختاره صاحب المفتاح وقد سبق ان المصنف
اختاره ما في الكشاف لخلل ما في المفتاح فما قيل لو قدم افاد المحضر المفيد للباطل
فليس بشئ لان التقديم هو علم لا مفيد ولهذا اورد المصنف لفظ الايهام **وفي**
وفي الاربع اي قوله هدى للمتيقن كنزة الاولى الحذف اي حذف المسند اليه
اذ التقدير هو هدى وهذا مبني على ان لا يجعل الظرف خبرا مقدما عني
معدى بان لا يعتبر الوقف على ما قبله والثانية التوسيف بالمصدر اي توسيف
المسند اليه بالهدى الذي هو مصدر للتبليغ لا يفهم من ان المجاز في النكتة
ابنح منه في الظرف كما قرروا في انما هي اقبال وادبار والثالثة ايراد المصدر
سكرا حيث لم يقل الهدى كما في قوله تعالى قل ان هدى الله هو الهدى **والتقديم**
اي هو هدى لا يكتنه كنهه والمقام لتعظيم والرابعة تخصيص الهدى مع كونه
عاما لكل بالمتقين بتخصيصهم بالذكر وادخال الام وقوله باعتبار الغاية سغن
بالمتيقن اي الذي حاز قنهم ومال امرهم الى التقوى فهو اشارة الى انه محاز
باعتبار المال ولما كان المجاز باعتبار المال قد يكون بطريق المشارة كما في
قتل قتيلا فانه قتل حقيقة عقيب تعلق بالقتل بلا تراخ وقد يكون بطريق
العبارة من جهة المشارة كما في قوله تعالى ولا يلدوا الا فاهرا كائنا
فان الانصاف بالكنز والفحور متراخ من تعلق الولادة بالمولود اشارة
وسميته المشارة للتقوى متقيا الى ان ما نحن فيه من قبيل الاول فهو اشارة
الى نكتة خامسة ويبين صنف العلاقة كما ان قوله باعتبار الغاية يبين نوعها
قيل قوله وتخصيص الهدى بالمتقين جواب سوال سندر وهو ان هداية الله
شاملة لجميع الخلق فتخصيصه بالمتقين ايراد لام الاختصاص غير مناسب فاجاب
بانه قوله وسميته بالمتقين صلت على قوله المختارة حيث لا لام الاختصاص وان قوله
وسميته بالمتقين عطف على قوله الغاية حيث لا يقيم للتعليل معنى ان جعله لام العاقبة
والغاية انما يناسب المستقبل لا الحال والمتقين بحسب الوضع للحال انتهى
وانت خبر بان المصنف اشار بجواب هذا السؤال فيما سبق بقوله واختصاصه
بالمتيقن لانهم المهندون الى **وقد عرفت** به هذا القابل ايضا حيث قال هناك
هذا جواب سوال ورد عليه ان هداية الكتاب عامة للناس فلم خصة بالمتقين
الى اخره قال فخلل المعنى هذا القول ايضا على جواب ذلك السؤال يكون كذا
وما يقضي منه العجب ان هذا القابل يحتاج بهذا الحل وقال في اخر كلامه ولزم
هنا حل عظيم كبحر خاطري وقدح في كمال الراية مشددة على خمس كنز على ما كتب
اليه جمهورنا فظن وقال انه من قلة المطلعة والله طرية ولزم ان العقبة

ان هذه لام الغاية والعاقبة

منكسة **و** ايجاز او تفهيم لسانه اشارة الى وجه ارتكاب المجازع
ان الاصل الحقيقة انما لا يجاز فلان هدى للفتن او خسر من هدى للضالين
الصالحين الى التقوى او المشركين اليه واما تفهيم لسانه اي شأن القرآن فلانه
صديق نكر او لباد الله نظر الى ظاهر لفظ المتقين **و** اما موصول بالمتقين
الى ليس المراد الموصول المصطلح لانه جعل مقابلا للموصول وهو ايضا موصول
اصطلاحا حتى بل المراد المعنى الذى اى متصل بالمتقين اتصالا معنويا سواء افضل
لفظا ايضا كما اذا كان صفة تابعة لى الاعراب بالجزء او كان منقطعا عنه لفظا
كما في صورة الرفع او النصب فان الصفة المنقطعة عن الموصوف بالرفع او
النصب وان جازمت عن المتبعية صورة لكنها تابعة حقيقة على ما نقل عن
ابن علي اذ ذكرت صفات للذبح او الزم وخلف في بعضها الاعراب
فقد خلف لا فتان ويحق ذلك قطعا فقد مرح بان الكل صفات
فقط قطعا نظر الى اللفظ فلا ينافي في جعله متصلا معنى والقول الضابط
في هذا المقام ان قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب اما متصل بالمتقين او
منفصل عنه وعلى الاول اما مرفوع او منصوب او مجرور وعلى تقدير كونه
مجرورا اما صفة او مفعلة او موصولة او مادية وعلى الثاني مرفوع فقط
فلكثرة الوجوه في الاول قدس على الثاني على انه صفة مجرورة الى مرفوع
في تفصيل ما اجمنا في القول الضابط ويراد قوله مجرورة مع ان كونه صفة
للمتقين يستلزم المجردة لا اشارة الى ان المراد بالصفة الصفة التابعة
في الاعراب لما عرفت من ان المنقطعة بالرفع او النصب يسمى ايضا صفة
لكونها تابعة حقيقة **و** صفة لا اى مخصصة بغير ما افاده موصوفها
من تقدير اطلاقه وتعيين الشراك ورفع احواله فان مفهوم المتقين بدون هذه
الصفة سم التاركون للثبوت اعم من ان يكونوا فاعلين للأمرات او لا
وبهذا التعديا فتصير بالتاركين الفاعلين وفي جعل قوله صفة مقابلا للوصفة
والمادة اشارة الى انه لا تنقد في الآخرين معنى ووجه العدول عما
في اكثر من تقديم الموصولة على المفعلة مع كونه ارجح في المقام لتوقف
المفعلة على عمل التقوى على معنى غير متعارف هو ان المفعلة اكثر استعمالا
واقرب من الاحتمالات الاخرى على ما صرح به الامام حيث قال وهذا الاحتمال
اقرب لان كمال السعادة لا يحصل الا بتوكل ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالتوكل
هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان او فعل الجوارح وهو
الصلوة والزكاة انا قدم التقوى لان القلب كاللوح المقابل لغرش
العقائد الحق والاعمال النافذة واللوح يجب نظيره او لا على النور
الغاسدة يمكن اثبات النور في الصالحة فلذلك اقدم ترك ما لا ينبغي على

فعل

فعل ما ينبغي انتهى فا ذكره المص في هذا المقام ما هو ذا مفضل الامام **و** ان
فعل التقوى بترك ما لا ينبغي بيان لوجه كونه صفة مفعلة بمعنى ان جعله صفة
مفعلة يتوقف على تغيير التقوى بهذا الترك اذا تغير معنى المتقين ح
اكتفى بكون المتقين وهو اعم من ان يكونوا فاعلين للأمرات او غير
الفاعلين ويحتملهم بالفاعلين فيقول الشراك وهو المعنى بالصفة المفعلة
على ما عرفت ثم ان هذا التغيير متاخر للمعنى العرفي المذكور سابقا لان ما لا ينبغي
يشبه ما يستقط الحرة وان لم يكن موثقا هذا وما ينبغي ان يعلم ان المراد
بالا ينبغي فعل ما ينبغي عنه والترك ليس بفعل فلا يرد ان ترك الطاعات
ما لا ينبغي وترك تركها مستلزم لفعلها فترك ما لا ينبغي شامل لفعل الطاعات
فلا يكون الصفة مفعلة لان التقييد انما يكون بوصف زائد على ما يدل عليه الحرف
على ما هو المختار واما دفع هذا الايراد بان المراد بالترك ما يتقابل للفعل
عرفا ولا يقال في الوقوف لفعل الصلوة انه ترك تركه فيرد عليه انه يمكن في
الايراد ان يقال ما لا ينبغي بفعل ترك الصلوة فترك تركه واصل في التوقيف
وهو يستلزم الفعل **و** مترتبة عليه مرفوع انه صفة ثالثة لغزلة صفة في
ترتيب التعلية بالجماد المحذرة بمعنى التزمين ما يتوقف على التخلي عن الكفر وسائر
المنهيات وازالتها وجه بعضهم ان يكون المذكور ثانيا بالجميم وبلاب قوله
والتقوى على التخصيل لان التخصيل وهو التخلي بالجميم يقال صفق السيف
جلاءه والتشديد للبالغة قبل فيه ان ترك ما لا ينبغي لا يجب ان يكون تخلية
بالجمية لجزاز ان يكون ما لا ينبغي ترك تخلية بالمهلة فيكون ترك هذا الترك تخلية
ايضا كما عزم ابو بكر رضي الله عنه ان ترك الاتفاق على سبيل من عنده بقوله تعالى
ولا تأكلوا اموالكم بغير اذن الله اقول قد عرفت ان المراد ما لا ينبغي فعل ما ينبغي عنه
وان الترك ليس بفعل وقد صرح به قدس سره ايضا فترك التخلي بالمهلة لا يدل
فيها لا ينبغي فترك الاتفاق والزم عليه ليس بدخل فيما لا ينبغي لعدم كونه فعلا
قوله او موصولة بالرفع عطفا على قوله مفعلة اى او صفة موصولة لحال
موصوفها صوفها وسمى كما شئت ايضا فلا ينبغي عفو فائدة موصوفها فلا يتم
امرا بد على مفهوم لفظ المتقين بل تفصيل مفهومه وروحه قوله ان فير بايتم
فعل الطاعة الخ بيان لا يقع كون الصفة موصولة بمعنى ان كونه صفة
موصولة يتوقف على تغيير التقوى بما هو المتعارف في عرف الشرع وهو
التجيب عن كل ما يؤثم من سيئة او ترك حسنة ومرجبة فعل جميع الطاعات
وترك المعاصي كلها فيكون صفة مفصلة للمجود وشارحه له شرح الحمد للمجود
وه تفق بالصفة الموصولة والكاشفة الا هذا ولا كان يرد عليه ان هذا

الوصف لا يشتمل على ترك المعاصي اصلا ومن فعل الطاعات انما يشتمل
على بعضها فكيف يكون كاشفا عن الموصوف وشارحا لمفهومه اشار
الى دفع بقوله لا يشتمل اي هذا الوصف على ما هو اصل الاعمال
فيكون ذكر هذه الامور بمنزلة ذكر الكل قوله واساس الحسنات
عطف تغيير لقوله اصل الاعمال **قوله** من الايمان الى بيان لما الموصولة
في قوله ما هو اصل الاعمال **قوله** لانها امهات الاعمال الخ بتدليل يكون الثلثة
المذكورة اصلا واساسا للحسنات يعني انها وان كانت حسنات
محصومة الا انها بمنزلة الام بالنسبة الى جميع الاعمال الحسنة من الكيفيات
النفسانية المكتسبة كالمكافات الفاضلة ومن الاعمال البدنية والمالية
اما الايمان فلا يتوقف صحة جميع العبادات عليه كما ان الام يتوقف
عليه وجود الولد فهو اصل واساس له لا يتم شيء منها عبادة بدون
واما الصلوة والصدقة فهما وان لم يتوقف عليهما صحة شيء من العبادات
الا انها لا يستتبعان جميع العبادات البدنية والمالية بمنزلة الامهات لها
قوة المستتعة بالرفع صفة لامهات الاعمال واشارة الى ان كون الامورة
الثلثة بمنزلة الامهات في كونها اصلا واساسا باعتبار هذا الاستتاع واعلم
ان صاحب الكشاف جعل الايمان اصلا وراسا وصالوة والصدقة
بمنزلة الامر بناء على ان الايمان شرط للعبادات وهما ليسا شرطين بل هما
بمنزلة الام التي قد يستغنى عنها بعد الولاية والمص جعل الكل بمنزلة
الام لا شراؤها في الاستتاع الا ان الام لا تستتبع الا على ان المقصود والام
الذي هو ان ذكر هذه الامور بمنزلة ذكر الكل انما هو باعتبار هذا الاستتاع
لا غير فني قال في عبارة الكشاف لطيفة خلت منها عبارة المص وهي
وهي ان جعل الايمان اصل العبادات لتوقف صحتها عليه وجعل الصلوة
والصدقة امتي العبادات البدنية والمالية لانها وان كانا اصلين
لها لا يتوقف صحتها عليها كعدم توقف الولد على الام بقاء فلم يرد في النظر
في كلام المص ودخل مما قصد المص من اللطيفة التي خلت منها عبارة
الكشاف على ما ذكرنا ثم ان التكتة في العدول عن ذكر العبارة الجامعة
للكل الى ذكرها هو بمنزلة هي التبيين على ان العمدة هي الحسنات وان واحدة
منها اعني الصلوة مستتعة لتوكت السيئات وان الحسنات قليلة وقابلة
وبالنية وان الثلثة المذكورة اصول وغيرها مطوية تحتها **والنجيب**
المجرب عطف على ما بر فكون داخل في الاختيار الاستتاع اي المستتعة
للجنة من المعاصي كلها فغلبا انما قيد بالاستتاع مطلقا واشارة

الى ان ليس امر كلياً حقيقياً واما قيد للجنة واشارة ان المصنفين
بها لا يتفكرون عن حقيقة ما **قوله** الا يرى الى قوله تعالى ان الصلوة تنهى
الافسار عن فعلها وتذكر الله لا يستتاع الصلوة للجنة عن المعاصي قد تم في
الشرح ان كان مؤخر في التفت ككوة آية ولو ضوع دلالة على المقصود
قوله عليه الصلوة والسلام الصلوة عماد الدين والزكوة فظهر الا ان تحقيق
لا يستتاع الصلوة والصدقة لسائر الطاعات فان من كان فيه
بعضا من العبادات كان ذلك وليا على وجه سائر العبادات
فيه غالباً واعلم ان النودى قال في شرح الوسيط ان هذا حديث
مشهور ذكر ابن جرير ان ابا نعيم شيخ البخاري اخرج برجال ثقات يلفظ
عماد الدين وذكر الزبج ان البهني اخرجهم بلفظ عماد وكذا الذي في النودى
ثم ان ظاهر العبارة يدل على ان هذا حديث واحد الا ان ائمة
الحديث مرجحوا بانها حديثان قال قدس سره واما حديث لستم الزكوة
فقطرة الاسلام فقد صفة الصفاني **قوله** او سورة بالرفع على ان عطف
على مقبلة اي اوصفة بجزء سوفه للروح بالنفحة المتفون وفي بعض
النسخ او سادحة بالنفحة كمن ينبغي ان يكون الخطاب لمن يعرف
مفهوم المستحق على التفصيل والا لم يكن الصفة سادحة وخلاصة
الكلام في هذا المقام ان المستحق ان حمل على ما يقرب من معناه الذي
الذي هو النجيب مطلقا واريد المحسن مما يؤتم وهي المعاصي كان
الوصف مقبداً وان حمل على معناه الشرحي اعني الذي يفعل الواجبات
باسرها وترك السيئات عن آخرها وجعل ذكر الايمان واقام الصلوة
وابناء الزكوة كناية عن ذكر جميع الحسنات وترك جميع السيئات
على ما قرنا فان كان الخطاب عاماً لم يذكر المعنى كان الوصف سادحاً
الا كان كاشفاً **قوله** وتخصيص الايمان بالغيب اشارة الى وقوع ما يتوحد بها
من ان ما يتفهمه المنفون من الاوصاف الفاضلة كلها يصلح لان
يمدح به فواجب تخصيص هذه الثلثة بالذكر من بينها وحاصل الشرح ان
المقصود من تخصيص هذه الثلثة اظهار فضلها ويزورها على سائر الحسنات
بناء على ان الغرض من الوصف المادح اظهار كمال الموصوف وقصد
تعظيمه وذلك يستدعي فضل الوصف وشرفه **قوله** او على ان مدح منسوب
الخ عطف على قوله ان صفة بجزء اعاد كلمة على لطل الفصل اي او
موصول بالمتقين على ان منسوب على المدح بتقدير اعني او مرفوع عليه
بتقدير هم ولا كان المقطوع عن المدح بتقدير الموصوف بالرفع

او المنصب خارجا عن النبعة صورة جعل كونه مدحا منصوبا او مرزوقا
مقاما كونه صفة ولا كان تابعا حقيقة على ما سبق تفصيلا جعل كالصفة
في كونه منصوبا بقدره وان خالفه في الاعراب **قوله** بتقدير اعني اوجم الذين شر
على ترتيب التثنية وعلى اى تقدير يكون من باب المدح اختصاصا قال
قدس سره قد فرقي بين المدح اختصاصا بان الوصف في الاول اصل
والمدح وفي الثاني بالعكس وبان المقصود الاصل من الاول اظهار كمال
المدح والا ستكر اذ يذكره وربما تخصصى بعض صفة بالذكر تنبها على ان
المذكورة اشرف من سائر صفاته ومن الثاني اظهار ان تلك الصفة احق
بالاستقلال المدح من باقى صفاته الكمالية اما مطلقا او بحسب ذلك المقام
حقيقة او الدعاء **قوله** واما مفعول عنه عطفت على قوله اما مفعول بالمتقين
وقيم له اى قوله تعالى الذين يؤمنون الآية اما مفعول من المتقين بمعنى
انه غير متصل به اتصال التابع بالتبوع لا صودة ولا حقيقة كما في الوجه
الى بقية لا مرفوع على انه اتصال متبادر عنه اولئك على هدى فهو يابعد
جملة مستقلة مثله جوابا للسؤال لماذا ومن سبب به المص في ربطه
اربابا معنويا بهذا الاعتبار وان لم يتصل به اتصال النبعة فان المقصود
بهذا المعنى لا ينافي ان يكون مرتبطا ببقية اربابا معنويا والشر فيه ان الصفة
اذا قطعت عن اعراب موصوفها مدحا او ذما او ترعا لم يتغير بحسب
المعنى ما قصد بها من اجزاها على موصوفها واما المستأنف فقد قصد
عنه ما بعده لا ابتداء لما قبله وان فهم ذلك ضمنا فليس هو جاريا عليها في المعنى
حقيقة بل كالجاري عليه كذلك كذا اعادة قدس سره ثم انه ذكر قدس سره
في شرح الكشاف ان اريد به المشارقون لم يحسن ان يجعل الذين يؤمنون
بالنبي صفة ولا مخصوصا بالمدح رفعا او نصبا ولا استثناء لان الكافرين
الظالمين الصابرين الى التقوى ليسوا بمتمتعين بشئ ما ذكره وحل الكل
على الاستقبال والمشاركة بآباءه سابق الكلام قبل بكن دفعه بان
في هذا النوع من المجاز زمانى زمان النبة و زمان اثبات النبة
واعتبار المشاركة بالنظر الى زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة
التقوى بالنظر الى زمان اثبات الهدى فلا اشكال ونظيره ان يقال
قلنت قتيلا كفى نبوت كذا او ذوق بموضع كذا فان اعتبار المشاركة
بالنظر الى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والكفى والدفع
بالنظر الى زمان اثبات نسبة القتل انتهى وروى هذا بان زمان النبة
المعروفة من الكلام عين زمان اثباتها الا ان يعبر زمان الاثبات مستقلا

الحكم زمان اثباتها هو زمان الحكم
حالة اعتبار الحكم

فيقول الى ما ياباه سابق الكلام ثم المثال الذى او مرده ايسر مطابقا
فان زمان التكنين متأخر عن زمان اثبات القتل بل المطابق هو
خلل يا قوم **قوله** انظر اعادة غير صحيح الا باعتبار المشاركة والمشاركة
انتهى اقول زمان النبة هو زمان نبوت المعلوم للحكم عليه وهو الذى
يسمونه حال الحكم فاذا قلنا ضرب زيد زمان نسبة الضرب هو
الزمان الماضي اذ فليت ضرب لزيد وانصفه واما زمان اثبات
هذه النبة فهو حال التكلم بهذه الكلام فلا يكون احدهما عينيا للآخر
ومن اثبت ان زمان اثبات القتل هو زمان التكلم بقوله قلنت ولا شك
ان زمان التكلمين متقدم عليه لا متأخر عنه فيكون المثال مطابقا وثبت
ايضا ان زمان الاثبات يمنع ان يكون مستقبلا وان زمان التكلم حال
النبوة نعم قد يكون زمان النبة مستقبلا كما في النسب الاستنبالية
واما في هدى للمتقين فالظاهر ان زمان نسبة الهدى قد تقدم
على زمان اثباتها وهو وقت نزول الآية و زمان نسبة الهدى
هو زمان نزول الايات السابقة على نزول هذه الآية لان هذه
الآية ليست اول ما نزل فيكون نظير المثال القتل تامل عن استنباط
فيكون الوقف على المتقين تاما فيقع على قوله واما مفعول
عنه ووجه كون الوقف تاما ان الوقف التام هو الوقف على
مستقل يكون ما بعده ايضا مستقلا كما سبق ولا شك ان المفعول
لكونه متنا كالكلام مفيد مستقل بنفسه وما قبله ايضا مفيد مستقل
بنفسه ولا يقدح في كون المستأنف كلاما مفيدا مستقلا كونه
مرتبطا بما قبله ارتباطا معنويا ما قلنا لوجه ان يعطف عليه ما بعده
اعني قوله ان الذين كفروا كما جحد في الايمان في اللغة التصديق
قال في الكشاف الايمان افعال من الاسن يقال آمنته و آمنته غيوري
ثم يقال آمنه او اصدته وحقيقة آمنه التكذيب والمخالفة انتهى
وقالهم ان الايمان مجاز لغوي في التصديق حيث قال وحقيقة
اى حقيقة آمن بمعنى صدق ولا كان هذا محال لما يشهر به كلام في
الاساس من كونه حقيقة لغوية في التصديق لما بين في كتب اللغة من
انه التصديق فانه لا يثبت في اللغة المجاز عدل المص عنه وجعله حقيقة
لغيره في التصديق **قوله** ما هو من الاسن اى مستق من الاسن
الذى هو ضد الخوف كقوله تعالى و انهم من خوف اى جعلهم
و ذى اسن الخوف فاللغى الذى هو اسن كسم يتعدى الى مفعول

مفعول به الحكم مفعول الثاني غير

واحدة كقوله تعالى فان آمن بعضكم ببعض ثم نقل الى باب الافعال
 بزيادة الهمزة فصارت آمن على وزن من افعل فمعنى آمن جعله آسنا
 ويجوز ان يكون الهمزة للمصيرورة ومعنى آمن صيرته ذا آمن
 وقد يستعمل بعد النقل الى الافعال متعديا الى مفعولين نقول
 آمنه غيري اي جعلني آسنا منه غيري **وقد** كان المصدر بكسر الدال
 آمن المصدق بفتح الدال من الكذب والمخالفة اشارة الى
 بيان العلاقة بين التصديق وبين جعل الشيء آسنا الذي هو معنى
 الايمان بعد النقل من المخد الى الافعال يعني ان تصديق الشخص
 يبرهنه جعله آسنا فانك اذا صدقته فقد جعلته آسنا من ان تذبذبه
 تخالفه **وقد** بفتح الدال لا ذكر ان الايمان بمعنى التصديق مأخوذ
 من الآسن المقدي بنفسه **كان** سطره ان يتردد في حال الباء التي
 يستعمل معه ففصلته وحقيقة بان ذلك لفظة معنى الاعتراف قبل
 قال الفاضل التقاضي في شرح العقيدة يعدي باللام والباء و
 الظاهر من عدم الحاجة الى التضمن انتهى وانت خبير بان تعدية
 الفعل المعدي بنفسه يحرف لابد وان يكون باعتبار متضمن معنى نقل
 يعدي بذلك الحرف هذا ثم ان شرح الكشاف قالوا التضمن ان يقصد
 بلفظ فعل معناه الحقيقي وبلا حظه مع معنى فعل اخر يما سته ويدل
 عليه بذكر شيء من متعلقات الاخر كقولك احمد اليك فلانك لا تخطئ
 فيه مع الحمد معنى الاتهام ودلت عليه بذكر صلة اعني كلمة الى كأنك قلت
 اني هذه اليك اقول كأنهم نبوا الامر على الاثم الا غلب اذ لا يزم في
 التضمن قصد المعنى الحقيقي للفعل بل يجوز كونه مجازا او كناية فمرى
 التحقيق ان بلا حظه معنى الفعل المستعمل فيه حقيقة كان او غيره معنى
 اخر يما سبه وما قيل الا حسن ان يقال ويدل على الثاني اما بذكر
 شيء من متعلقات كما مر او حذف شيء من متعلقات الاول ليشمل
 نحو هيئتي شوقا **متديا** الى مفعولين لثمة معنى ذكرها في الجرح بتدري
 الى الثاني بالي فيود عليه ان ما قالوا يشمل منه فان ذكر المنصب الثاني
 من متعلقات الثاني فهو احسن كونه اخيرا وعلم انهم اختلفوا فذهب
 بعضهم الى ان المعنى الاخر مراد بلفظ محذوف كمن لا كانت مناسبة
 للمذكور بموتة ذكر صلة قرينة على اعتبار جعل كانه في ضمنه وجعل
 من قبيل الاضمار وذهب آخرون الى ان كلا المعنيين مراد بلفظ
 واحد على طريق الكناية اذ يراد بها معناه الاصلية لئلا يصل بينهم

الى ما هو المقصود والتحقيق فلا حاجة الى التفسير الا لتوضيح المعنى وابعاده
 وضيقه قدس سره بان الكناية قد لا يقصد بثبوت وفي التضمن يتحسب
 القصد الى ثبوت كل من المعنى والمضيق فيه ومرة بان غاية ما يزم ما ذكره
 عدم التحا ومعنى الكناية والتضمن لكن يجوز ان يكون التضمن من افراد
 الكناية وانت خبير بان مراده قدس سره من قوله قد لا يقصد بثبوت الثبوت
 اصلا على ان يكون كلمة قد للتحقيق وقد صرح في هاشمية شرح المنهاج
 ان المقصود الاصل في الكناية هو الملكة عنه لا الكناية بل لا يقصد الكناية الا
 لنقل منه الى ذلك فلا يصور كونه التضمن من افراد الكناية لوجوب
 القصد فيه الى ثبوت معنى كل من الفعلين اصالة ثم قال والاظهر ان يقال
 اللفظ يستعمل في معناه الاصل فيكون هو المقصود اصالة تتبعه معنى اخر
 يما سبه من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ او يقدر له لفظ اخر فلا يكون
 من باب الكناية لاسي باب الاضمار بل من قبيل الحقيقة التي قصد معناه
 الحقيقي معنى اخر يما سبه وتبعه في الاضمار وح يكون معنى التضمن وان
 بلا شك انتهى قبل فيه بحث لانه ان اراد بقوله فيكون هو المقصود انه
 المقصود الحقيقي فغيب ان كون المعنى مقصودا حقيقة لا يبرهن من استعمال
 اللفظ فيه فان كلمة ان يستعمل في معناه مع ان المقصود الحقيقي من دفع
 الشك او رد الالتماس وكذا استنبات التراكيب فيجوز ان يكون
 المقصود الحقيقي هو المعنى الحقيقي لا المعنى الاصل وان اراد به المقصود
 الا ابتداء في فلم يكن يجوز على ان يكون المقصود الحقيقي غيره والجواب
 ان المراد الشق الاول وان المراد يكون المعنى مقصودا حقيقة ان لا يكون
 مقصودا بتبعيته الغير وظاهر ان المعنى الذي يستعمل اللفظ فيه
 لا يكون مقصودا بتبعيته **وقد** يطلق اشارة الى ان اللفظ الايمان المأخوذ
 من الاسي معنى حقيق اخر لا يحتاج فيه الى التضمن وهو الوثوق لانه
 يستعمل بالباء فكلمة قد للتحقيق والمراد بالاطلاق ما هو بطريق الحقيقة
 كما حكاه ابو زيد على ما ذكره في الكشاف وقوله بمعنى الوثوق حال اي
 يطلق كائنا بمعنى الوثوق **وقد** اس من حيث ان الواقع صادرة آسن اشارة
 الى رعاية اصل المادة في هذا الفرع ايضا على ما هو قاعدة اللغة من
 كون اصل الادة معتبرا في جميع اللغات المأخوذة منه وان كان على اغناء
 متنوعة فان الايمان بمعنى التصديق اعتبر فيه الاسي الذي هو اصل المعنى
 باعتبار ان المصدق كانه جعل المصدق آسنا من الكذب كما سبق
 والذي بمعنى الوثوق اعتبر فيه الاسي باعتبار الزوم للوثوق فان الواقع

بمنه ان يصير ذا امن فالامن معتبر في كل منها على نحو حقته وفيه اشارة
ايضا الى ان الهمة للصبر وراحة لا تتعدى وان امن لازم وان اللازم
هو الايمان بالوثوق لا العكس كما طعن **قوله** ومنه اي من الايمان بمعنى
الوثوق قولهم ما استنتجته الهمة اي ما وثقت ان اجده صحابة اي
بان اجدهم ففاد المراء بالصحابة الرفقاء لا اصحابه عليه السلام وهذا كلام
يقوله من نوى سفر انما تأخذ عنه بهذا القدر **قوله** وكلا الوجهين
من كونه بمعنى التصديق المتضمن للمعنى الاعتراف ومن كونه بمعنى
الوثوق **قوله** كفى في الذين يؤمنون بالغيب والمعنى على الاول
يصدقون معتقدين بالغيب وعلى الثاني يتفوقون على الغيب فيكون
بالغيب صدق يؤمنون فنعلمنا على المعنى الاول والى الثاني المعنى الاخير
ووجه حسنها كون النظم فيها باقيا على اصل الوضع كون كل منها معنى
حقيقيا يجب وضع اللغة فلا يرد ان الاول احسن لانه الحقيقة القوية
لانه يرد ان الوثوق ليس حقيقة لغوية وقد عرفت فيما سبق انه ايضا
حقيقة لغوية واما فائدة التقيد بقوله في يؤمنون بالغيب في الاشارة
الى انه فيما سيجي من قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك آياته انما يجي
التصديق فقط لا كلاهما **قوله** واما في الشرع معطوف على قوله في اللغة
فكان الظاهر ان يقول وفي الشرع لكنه اشار بتصديره بكلمة اما الى
ان المقصود بالذات على كل حال هو معرفة الايمان الشرعي واما المعنى
فانما يحتاج الى معرفة لمعرفة المناسبة بينهما **قوله** فالصدق بما علم بالفروقة
اذ من دين محمد صلى الله عليه وسلم اي معناه الشرع اخضع من
معناه اللغوي فانه في اللغة سلق التصديق سواء تعلق بالامور
الدينية او لا وفي الشرع تصديق متعلق بما علم بالفروقة من غير
نظر واستدلال اذ من دين محمد صلى الله عليه وسلم كونه من الصدقة
وهمة الخرج ونحوهما مما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلم الخواص والوام
من غير افتقار الى النظر وان كان في نفسه مشتقاً اليه لا فقه من ان
الا اعتقادات والعمليات كلها نظرية فالفروقة هي كون هذه
الامور من الدين والنظرية هي هذه الامور انفسها لانها التصديق
من مقولة الكيف والتكليف اما بتعلق بالافعال الاختيارية دون
الكيفيات النفسانية فلا يصح التكليف بالايمان لانا نقول انما التكليف
بتحصيل تلك الكيفية مباشرة اسبابها فتصير لم هذا التصديق معتبرا اجمالا
فيما لو حفظ اجمالا وتفصيلا فيما لو حفظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب

المعنى

الصدقة وتحرير الخمر عند السؤال عنها كان كافرا ولا يلزم معرفة صفة
السلام والصدقة لان اكثر المسلمين لا يعرفونها فبني تكليفا المطلقة
ثلاثا من غير ان ينكح زوجها غيره بان يشل من احد الزوجين هل
تعرف صفة الايمان فيقول لا يتكلم بان تكا حله لم يكن صحيحا من الاكل
حتى تقع الطلاق ثم يعلم صفة نفو امت بانه وملاكه وكتبه الخ
فكفي اياه فهو مفت ما جنى لم يعرف الصافي من الايمان **قوله** كالنوع
والنبوة والبعث والجزاء امثلة لما عظم بالفروقة اذ من دين محمد
الله عليه وسلم وكذا وجوب الصدقة والصدقة وحرمة الزنا والخمر
فان كلا من الكفرة والمسلمين يعلم ان هذه الامور من دين محمد
صلى الله عليه وسلم وان كان في نفسه موقفا على النظر والاستدلال
ثم انه يجب ان يعلم ان تعلق التصديق بهذه الامور مختلفة فان
المراد بالتصديق بالتوحيد ان يصدق بانه تعالى واحد في الوجود
وبالتصديق بالنبوة ان يصدق بان النبي عليه السلام سبعوث
من عند الله تعالى بالمجرات وبالتصديق بالبعث ان يصدق
بان بعث الاجساد من القبور واعادة الارواح فيها واقع
النبوة وبالتصديق بالجزاء ان يصدق بان الناس بعد البعث يجزون
بما عملهم فاما مثابون بالجنة او معاقبون في النار **قوله** وجميع تلك امور
الخ مرفوع عطفا على قوله فالصدق الخ وفيه اشارة الى الاختلاف الواقع
بينهم في المعنى الشرعي لايمان وان ما ذكر من التصديق بما علم بالفروقة
الخ هو مذهب جمهور العلماء واما المحدثون والمعتزلة والخوارج فذهبوا
الى انه مركب من جميع امور ثلثة **قوله** اعتقاد الحق اي الامر الاول
الجزم والا اعتقاد القلي المطلق بالامر الحق اي الحكم الثابت المطابق
للواقع سواء كان حكما اعتقاديا مقصودا في نفسه او حكما ثابتا عمليا
بكيفية العمل وهذا الجزم والا ذهان القلي هو المعنى بالتصديق الذي
اكتفى به الاشعري واتباعه في الايمان وجعلوا لا قرار منشأ لاجزاء
الا حكمهم والمخفية جعلوا هما جزئين لا الا ان الا قرار قد يسقط بفروقة
الا كراه دون التصديق والمعتزلة ذروا فيه العمل وكذا الخوارج
قوله والا قرار اي الامر الثالث الا قرار الحق وباعتقاد الحق بان يقر
بما يدل على اعتقاده **قوله** والعمل بقرينه اي الامر الثالث العمل بمقتضى
الحق وبمقتضى الا قرار هو الحق ايضا فلا تمكيد في المعنى ثم ان ظاهر
كلام المص يدل على اتحاد مذهب جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج

فيلزم دخول الاعمال في حقيقة الايمان عند المحدثين ايضا وليس كذلك
لانها عندهم جزء من الايمان الكامل من حقيقة فيجب ان يجعل ان المراد
الاتحاد في كون كل من الامور الثلاثة جزءا من الايمان وادخلا فيه في الجملة اتم
من ان يكون في اصل الايمان او في كماله وتفصيل المقام على ما ذكره بعض المحققين
ان هذه احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزءا من حقيقة الايمان وادخلا
في قوام حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني ان
يكون اجزا منفردة لا يان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يجد في الفرق الشرا
والظفر واليد والرجل جزءا من اليد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد
بانعدام احد هذه الامور وكما لا عضان للشيء بعد جزء منها ولا يقال بانعدام
بانعدامها وهذا هو مذهب المحدثين كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع
وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وانماها اماطة الاوى عن الظرف
فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للصدق المشترك بين التصديق وبين مجموع
التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط مجازا وعلى التصديق
والاعمال حقيقة كما ان المعتزلة في الشجرة الحقيقة بحسب الفرق العذر المشترك
بين ساقها وبين مجموع ساقها الشف والاوراق فلا يقال بانعدامها ما بقي
الساق وقس عليه الانسان الحيواني كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة و
الاعمال بمنزلة فروعها وافصانها فما دام اصلها باقيا يكون الايمان باقيا وان
انعدام شعبة الثالث ان يجعل الاعمال اثارا خارجة عن الايمان مسببة له
ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا يخالفه بينه وبين الاحتمال الثاني الا
ان اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان يجعل
الاعمال خارجة عن حقيقة الايمان من القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يفرغ
الايمان معصية كما لا ينفك مع الكفر طاعة فهو مذهب الخوارج انتهى **و** في
اكمل ما لا اعتقاد الخ فزع على قوله ومجموع امور ثلاثة عند هؤلاء المذكورين
اي من لم يعتقد ولكن اقر بعمل فهو منافق اي كافر مخفي الكفر ومظهره
لصورة الايمان فما وقع في بعض النسخ من قوله بالاعتقاد وحده فمعناه
ان الاختلاف بكاف في تحقيق الكفاف لا اله الا الله وحده المتناق وادنا
قرن بالعمل لا يوجب فلا يرد ان من اكل بالاعتقاد والعمل ايضا فمناق
ثم ان عدم تنفيذ الاقرار بقوله وحده لا كفا ولا وقوعه في المعصية من
عبادة الكفار وهي من اكل بالاعتقاد وان شهد وعمل فهو منافق
لاننا توهم ان من لم يشهد ايضا يكون منافقا وكذا ان لم يعمل مع انه
ان لم يشهد كافرا منافقا وان لم يعمل فمخرج عن الايمان عند المعتزلة

ومما اخل

ومن اخل بالاقرار فكافر اي من ترك الاقرار او ما يقوم مقامه
كما لا شارة في الاخر من شواها ما تمكنا سواء كان معتقدا او لا فهو
كافر اي مجاهر بكفره **و** من اخل بالعمل اي صدق بقلبه واقر بانه
ولكن ترك العمل ففاسق اي خارج عن طاعة الله وفاقا اي عند
جميع ارباب المذاهب اما عند السلف والمحدثين فنظا هذه خارج
عن العمل الذي هو طاعة وهو ايمان ايضا لكنه ليس بخارج عن الايمان
بالكلية ولهذا يدخل الناس ولا يخلو فيها فيكون عندهم مؤمنا فاسقا
واما عند الخوارج فلا ان المعصية عند جمهورهم كفر فيكون كافرا
فاسقا ولا شك انه ايضا خارج عن الطاعة لعدم اشتراط بقوله تعالى
آمنوا واما عند المعتزلة فخارج ايضا عن اصل الطاعات الذي
هو الايمان وان غير داخل في الكفر الذي هو ضد الايمان عندهم بانقيض
حتى يمنع ارتقاها فيكون عندهم فاسقا ليس بمؤمن ولا كافرا في قوله
وفاق فيد لا خبره وتعلق به لوطيته لمعطف قوله وكافر عند الخوارج
وخارج عن الايمان عند المعتزلة وقد يقال يجوز ان يكون متعلقا
بالثقة وفيها وفيه بعد **و** والذي يدل على انه للتصديق وحده
استدل على ما اختاره من ذهب جمهور العلماء من كونه الايمان في
الشرع موضوعا للتصديق من كون الايمان في الشرع موضوعا للتصديق
وحده اي لا لمجموع الامور الثلاثة بوجوه الاول انه سبحانه وتعالى
امضاف الايمان اي نسبة الى القلب اما بالاثبات فيه حيث قال
كتب في قلوبهم الايمان اي اثبت فيها قال المص في تفسير هذه الآية
وهو دليل على خروج العمل من مفهوم الايمان فان جزء الثابت في
القلب يكون تابعا فيه واعمال الخوارج لا يثبت فيه وكذا قوله وقلوبهم
بالايمان فان اطمأ القلب به بثبوت فيه من غير قلق واضطراب واما
بالسلب عنه كما في قوله تعالى ولم يؤمن قلوبهم ولا يدخل الايمان في قلوبكم
لا ما يتصف به القلب ويدخل ليس الا بالتصديق وحده **و**
عطف عليه الخ معطوف على قوله اصاب اي الورد الثاني انه
معطوف سبحانه وتعالى على الايمان العمل الصالح في مواقع كثيرة و
خلا عن ان الجزئية بنا في المعطف لان المعطوف مقصور وبالنسبة
كالمتبوع فلو كان جزءا منه لزم تكرار النسبة اليه مرة في ضمن الكل
ومرة بجمله معطوفا على الكل نعم قد ينفي ذلك كونه كالتخصيص بعد
التبعية في قوله تعالى حافظا على الصلوات والصلوة الوسطى ان كثرة

الوقوف على ما اشار اليه بقوله في مواضع لا يحصى لا يناسبها **وقرنة**
بالمعاصي الخ هذا هو الوجه الثالث وتوجهه ان لو لم يكن الايمان
عبارة عن التصديق فقط بل اعتبر معه ترك المعاصي ايضا على
ما يقتضيه كونه عبارة عن مجموع ثلثة امور لما صح جعله مقارنا
للمعاصي لانه لا يكون ح مضافه للايمان وظاهر ان الشيء لا يكون مقارنا
لاي شيء مع انه قرين بها في الآيات المذكورة اما الآية الاولى فلا
اثبت فيها الايمان مع الاقتال انتهى عنه واما الآية الثانية فقد اثبت
فيها الايمان مع القتل الموجب للقصاص واما الآية الثالثة فلا يثبت
اجتماع الظلم مع الايمان لان اللبس يقتضي استتار اللبس باللبوس
لا رغبه وهو ظاهر والمراد بالظلم في الآية وان كان هو الشرك على
ما يجيء في سورة الانعام الا ان الآية لا فاد اجتماع الايمان مع الشرك
والا لما كان لنفسه معنى كانت في الدلالة على ان الايمان هو التصديق
فقط اقرى لان الشرك كونه ظاهرا عظم المعاصي **وامع ما**
من فلة التغير حال من فاعل بدل وهو ما ذكر عليه مقررنا في التصديق
الذي نقل اليه اللفظ وغيره عن اصل الموضوع له اليه من حافله التغير
المتناسبة لعدم الذي هو الاصل فهو اشارة الى وجه رابع سوى
الوجه الثلثة المذكورة الآتية غير الاستلزام بقوله مع مضافه الى اشارة
الى ان هذا الوجه مع ما عطف عليه من قوله وهو متعين للاستدلال
من مخترعات خاضره **ولا** لانه اقرب الى اصل مقبل كونه التغير
المذكور قيد لان صلا مطلق التصديق وما نقل اليه في الشرع هو التصديق
المقيد كونه متعلقا باعلم الخ ولا شك ان التغير من الاطلاق الى التقييد
قيد بخلاف ما اذا جعل عبارة عن مجموع ثلثة امور وفي بعض النسخ
وانه الاصل بدون قوله ما فيه من فلة التغير فيكون وجهها معنى هذا
النسخة الاولى **ولا** وهو متعين للاستدلال في الآية اي الاصل الذي
هو التصديق المتعلق بشئ مطلقا متعين للاستدلال في هذه الآية بالنسبة
الى المجموع لا مطلقا فلا ينافي في جواز ارادة معنى الوقوف على ما صرح فيها
سبق من ان كلا الوجهين حسن فقوله وهو متعين للاستدلال في الآية
عطف الخ عطف على قوله مع مضافه واشارة الى وجه آخرى و
مع مضافه ايضا من كون الاصل متقينا للاستدلال ثم عطف معنى
الاصل في هذه الآية بقوله اذ المعنى بالباء هو التصديق اي
الوقوف على ما صرح به الامام حيث قال اجمعا على ان الايمان

المعنى

المعنى بالباء لما كان بمعنى التصديق الوقوف لا بمعنى المجموع كان اقرب
اليه اجمعا بان يكون معنى شريفا واما ما قيل هذا انما يتم كونه معنى كون
الباء للتعدي وسبجي فيه احتمالات اخر فنشاءه القول عما سبق صرح به
المعنى من ان هذا اذا جعلته صلة للايمان الخ فانه يدل على ان الايمان
قد يستعمل بدون صلته فلا يتوقف كونه بمعنى التصديق كون الباء
للتعدي **ولا** وقا قاي الاتفاق منا ومن المعتزلة وجمهور المحدثين و
الخوارج اذ لا يشك من تتبع اللغة ان آمن به انما يستعمل اذ يريد صدق
به **ولا** اعتقد حقيقة جنانا واقر به لسانا وعمل بمقتضاه اركاننا على
ما هو مقتضى كونه عبارة عن مجموع ثلثة امور **ولا** ثم القائلون بان في
الايمان في الشرع هو التصديق وحده باعلم الخ اختلفوا بعد هذا الاتفاق
في ان مجرد التصديق القلبي بل هو كاف في كون الشخص مؤمنا عند
الله اي ايمانا ينجي عن الخلود في النار او هو غير كاف فمن قال
انه كاف قال لانه المقصود من التكليف بالايمان واتا الاقرار
شرط لاجزاء الاحكام الدينية عليه من الصلوة خلفه وعليه و
الدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالسجود والزكوات والتجرد
والكفادات ولهذا ائتم ان يكون على وجه الاعلان والاعمال
على الاسام ومسير اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان مركبا من الايمان
فان مجرد التكلم به من غير ان يظهره على الغير كفي **ولا** اولاد اي
او غير كاف بل لابد من ان تمام الاقرار به اي بالتصديق القلبي على
يكون مؤمنا ايمانا مبنيا واثارا بقيد الانعام الى ان القائل بانه غير
كاف جعل الاصل هو التصديق والاقرار منها الله **ولا** للمعنى فيه اي من
قرار بان كان قادرا عليه فهو احقر انما صدق بقلبه كمن يحرم عن الاقرار
اما الخلل في لسانه كما في س او لا احترام الحقيقة ونحوه قبل اتمام الوقت
لا قرار بالشهادة او الخوف القتل كمن وقع بين الكثرة المنخبة فان المصدق
العاجز لهذه الاخذار مؤمن قطعا متوجب الجنة على ما صرح به الامام
كما ان المعنى بعدم الاقرار مع المطالبة به كاف الاتفاق **ولا** ولعل الحق هو
الثاني وجزم القاضي حيا من في الشفاء بان الثاني هو الصحيح ولعل المعنى
لم يجزم لورود المعنى الثاني عليه وقال الامام الغزالي في الايمان ان الاول
هو الاظهر **ولا** لانه تعالى ذم المكاذب وهو من عرف الحق بقلبه وحجده بقلبه
ولم يقرب عناده واستكباره ولهذا قال عز وجل فهم ومجدوا بها **ولا**
انفسهم فلا وعلموا وقال وان فريقا منهم ليكفون الحق وهم يعلمون ويثبت

1.

عدم الا قرار يتاخر عن المناقاة وان عرف الحق كنهه بقرينة واما الجاهل
المختص فهو من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح **والاكثر من ذم**
الجاهل المختص لان ذم الجاهل المختص ومنهم استون لا يعلمون الكتاب
الا ما أتى واني هم الا يظنون واما المعاند فقال في حقهم قول للذي يكتبون
الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله يشكروا ثم يفتكروا فويل لهم
ما كُتبت ايديهم وويل لهم ما يكسبون ولا يخفي ما بين الذين من القنوت **والا**
ولا يخفى ان يجعل الذم على من يمنع لزوم انعام الاقرار بالتصديق القليل
لتفكيكه من ان يجعل ذم الله سبحانه وتعالى لا يشاركه في الجور الحق مع معرفته
بقوله لا لعدم اقراره بالثبوت على ما يدل عليه قوله وحجدها واستيفتها
انفسهم ظلالا وعلوا فانه يستفاد منه ان ذمهم بالنظم والعلو من اجل جودهم
الحق مع استيفائهم اياتها فلا وجه لما قيل لا وجه للبع الذي ذكره لانه لا شك
في ان الذم لعدم الاقرار بالثبوت عن الجور والقلبي مع وجود البقعي والمعرفة
بانه جاد من عند الله لا لعدم الاقرار مطلقا انتهى فقد اعترف بان منشاء
الذم هو الجور واما عدم الاقرار من حيث غيبه **والا** الغيب مصدر
يقال غاب الشيء غيبا وغيبا وغيبا **والا** وصفه للبالغة اي
اطلق على ما يقدم به لاجل المبالغة في النقص فانه كان غيبه كما في رجل
عدول فانه بلغ من رجل عا دل على ما تقر **والا** كالمشاهدة في قوله عالم
الغيب والمشاهدة ولما لم يكن شهادة الغيب مسجوعة لم يقل كالغيب و
الشهادة في قوله تعالى الآية **والا** والعرب تسمى على صيغة المبتدئ للفاعل
والا المظهرين الحق وفي الجواهر الشريفة المظهرين يروي بفتح الهمزة على انه مكان
ويجوز على انه صفة والتذكير باعتبار الموضع والمراد بالارضى المظلمان
المكان المنخفض **والا** من الارض كلمة من البيان وقيل بتبعض **والا**
الخمسة بالنصب عطفت على قوله المظلمان وهي بفتح الحاء المجرى واصلا الجورة
والمراد الحفرة التي تظهر في بطن الدواب في جنبها مستطبة بالكلية وترداد
ظهورها بالجرى واذا ابطنت غابت المحفرة المذكورة والكلية بضم الكاف
واحدة الكلبيين وهما يكونان في جنب كل حيوان يقال لها بالانارسية
كرورة **والا** غيبا مفعول ثان لسمى وانا ستمها غيبا لانها غيبية عن الحق
اما الا قول فظ **والا** الثاني فبمع السبع **والا** اول جعل عطفت على قوله مصدر
فانه تفسر بالنصب اي الغيب اما مصدر كالمشاهدة او صفة شبيهة
بمخفة غيب بالشديد كقيل بالتخفيف اصل قيل بالشديد واخر هذا
الا احتمال مع ان الوصف به في على الظاهر لان هذا لا يدعي الا بما سمع مثقالا

151
كنظائره وهذا ليس من القليل والفضل هو الملك دون الملك الا عظم
ملكوت جبركاه الذي له القول اي ينفذ قوله والجمع اقوال وايضا ايضا
قوله والمراد به الحق الذي لا يدركه الحس اي لا يقع تحت ادراك الحواس
مطلقا ولا ينفذ به العقل اي لا يدركه العقل ايضا بالبدية ولا بالنظر
وهو القسم الاول او يدركه العقل كمن بالنظر في الدليل لا بد وهو القسم
الثاني وبهذا التقدير يظهر التعادل بين الحق وبداية العقل قال في الكشاف
والمراد به الحق الذي لا ينفذ فيه ابتداء العلم اللطيف الخبر ولما كان ظاهره
مختصا بالقسم الاول عدل عنه المصنوع واوضح ما هو المقصود قوله قسم
دليل عليه اي مطلقا لا سمعا ولا عقلا ولم يقل لم ينصب عليه دليل عليه ما ينفذ
حين المقابلة لقوله نص عليه دليل اشعار بان هذا القسم مما لا سبيل فيه
لنصب الدليل **قوله** وهو الحق بقوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا
يعلمها الا هو اي هذا القسم هو المراد بالغيب الواقع فيه فان حصر العلم
فيه تعالى يدل على ان المراد بالغيب ما لا دليل عليه فان الذي دل عليه
دليل يعلم غيره تعالى ايضا بالنظر في الدليل المطلوب عليه قوله وقسم
نصب عليه دليل اما عقلي كما لصانع وبعض صفاته وكذلك السموات
فانها ايضا تعلم بدليل ولا مدخل فيها للنقل واما سمعي كما يعرف الآخرة
واحواله من الطراط والميزان والحساب مما لا مدخل للعقل فيه و
الضابط في ما قاله الامام وهو ان لا ما لا يمكن اثبات النقل الا بعد
ثبوت فانه لا يمكن اثباته وما كان اخبارا عن وقوع ما جاز وقوعه
وجاز عدمه لا يمكن معرفته الا بالحق او النقل والصانع والسموات
من قبيل الاول والحشر والنفس ويتعلق بها من قبيل الثاني انتهى
كلامه واما ان لفظ الغيب اما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور
فكيف يطلق لفظ الغيب عليه وصفاته فلا يبقى الا الايمان بالآخرة مع ان
الركن الا عظم في الايمان هو الايمان بانه وصفاته فدفقه منع انه لا يجوز على
الله تعالى الحضور لانه الحاضر والناظر والغائب والشاهد والظاهر
والباطن على اية انما اطلق الغيب على الامر الخفي الذي يندرج تحته
ذات الله وصفاته واحوال الآخرة ولا يلزم منه اطلاعه على الله تعالى حق
يجوز عليه الحضور كيف واسماء الله تعالى توفيقه على الاصح قوله
المراد به في الآية اي القسم الاخير من الحق هو المراد من الغيب في هذا الاية
لان الغيب الواقع موقع المفعول به بواسطة الباء على ما سيصح به يقتضي
اقتضاءه بيانا ان يتعلق به العلم وما بذلك الا القسم الاخير وقد يقال

القسم الاول ايضا مراد لان المتقين يؤمنون بالغيب المراد من قوله تعالى وعندنا مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو وانت خير بآية ايمان بهذه الآية لا بالقسم الاول من الغيب لان الايمان يستلزم العلم كما مر في قوله هذا اذا جعلته صلة لا ايمان اي اثنين ارادة القسم الاخر من الغيب في الآية اذا جعلت قوله بالغيب صلة لا ايمان يجعل الباء للتعريف وجعل قوله بواصفها كناية عليه بقوله واوقفته موضع المقصود لان هذا يقتضي معنى العلم فيختص بالقسم الاخر فالغيب في قوله جعلته مرجع الى قوله بالغيب لا الى الباء كما قيل لان الصلوة اصطلاحهم هو المفعول بواسطة الحروف في قوله مع ان الظاهر في الضمير الرجوع الى الباء الثانية ايضا يستلزم ذكر مرجع ضمير او متعة ايضا الى الباء ولا وجه له على ان هذا القائل قد اعترف بان الضمير في قوله وان جعلته حال لا مرجع الى قوله بالغيب وهو في حجة فما زاد عليه لوجبه ايضا راجعا اليه حتى يلزم التفكير في قوله وان جعلت اي قوله بالغيب حال لا على تقدير تثنيتين بالغيب اشارة الى انه يكون ح حالا عن فاعل يؤمنون اما بتزليل منزلة اللازم اي يحددون الايمان او يجعل المفعول اعني المؤمن يتخذ وقفا للتعليم اي يؤمنون بكل ما يجب ان يؤمنون به **قوله** كان اي الغيب بمعنى الغيبة والخفاء لا بمعنى الامر الخفي **قوله** والمعني انهم يؤمنون غائبين عنكم لا كما لنا فعني الخ يريد ان الغيبة على تقدير جعله حالا صفة للمؤمنين وان كان على تقدير جعله صفة للمؤمنين به وفي الحواشي الشريفة ان الفرق بين جعله صلة وجعله حالا ان الايمان على الاول اما متضمن في معنى الاقرار او يجاز عن الوثوق ومعنى الغيبة صفة للمؤمنين اي يؤمنون بما هو غائب عنهم وعلى الثاني بمعنى التصديق بلا تضييق والغيبة صفة في المعنى للمؤمنين والمؤمنين به محذوف للتعليم اي يؤمنون في حال غيبتهم كما يؤمنون في حال حضورهم لا كالذين نافعوا انهم فيكون هذا مدحا للمؤمنين بانهم ليسوا كاللنا فعني الذين يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم بل هو مخلعون في ايمانهم بسوى حالهم مع المؤمنين حضورا وغيبة فلا يرد ما قيل ان هذا الوجه يختص بغير الصحابة لانهم شاهدوا بمعنى ما يجب الايمان وهو انبى عليه السلام انتهى وقد غفل هذا القائل عن قوله المصطفى كالمنافقين الذين الخ فانه صريح في ان المقصد الاصلى بيان اخلاصهم في الايمان لا كونه غائبين عن ما يجب ان يؤمن به **قوله** او عن المؤمنين فيفتح الميم على صيغة المفعول عطف على قوله عنكم فالغيبة صفة للمؤمنين

ايضا والمعني يؤمنون غائبين عن جميع ما يجب ان يؤمن به وقيل المراد بالمؤمنين به هو النبي عليه السلام خاصة وهو المدايم لما روي عن ابن مسعود وسيجيء وجه نظميته على الاول ايضا **قوله** لما روي ان ابن مسعود انما كيد كون المراد بالغيب عنهم عن المؤمنين به قال في الكشف ويعضده ما روي ان اصحاب عبد الله ذكروا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وايمانهم فقال ابن مسعود ان امر محمد كان نبيا لم يراه والذي لا اله غيره ما امن آت من المؤمنين افضل من ايمان بغيب لم يراه هذه الآية انتهى فالصريح ترك صدر كلام ابن مسعود مع توقفنا بتداعي المعنى عليه لان صدره كان معروفا بين اهل الحديث فالكفاي بايراد ما هو موضع الاستشهاد طلبا للايجاز وهو طريقة مسبوكة سبها بين بين اصحاب الحديث وتوقف الاستشهاد والتأييد على الضرر المتروك لا يستلزم عدم صحة التأييد حتى يكون ايجازا محلا لالة كتوقف المقدمة النظرية من الدليل على دليلها مع كونه مذكورا وكاخر مذكور في دليل المدعى نعم هذا لا يترتب كون المراد بالمؤمنين به هو النبي السلام خاصة فعلى تقدير ان يراد بجميع ما يجب ان يؤمن به لانه ان يقال يكفي في تمام التقريب دخول الايمان به عليه السلام في ذلك الجمع وكونه عمدة لهم لان الايمان بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم يقتضي الايمان لساير ما يجب ان يؤمن به نعم ان ابن مسعود اراد بقوله ان امر محمد كان نبيا لم يراه آية لا يجب في حال من آمن به عليه السلام بعد ما رآه وخضر بجسده فمعا كون الايمان بالغيب افضل الايمان آية اشد اعتدادا والعجب حال من الايمان من آمن به عليه السلام بعد ما رآه واما قوله صلى الله عليه وسلم لو وزني ايمان ابي بكر مع ايمان جميع الخلايق لرجع فاما بفيد فضلة ايمان ابي بكر بمعنى كونه اقوى او شد كفايا كونه في اعلى مراتب اليقين وهو مرتبة حق اليقين فلا يتدح في افضلة ايمان من آمن بغيب **قوله** وقيل المراد بالغيب القلب لانه مخفي عن الحسن فالغيب بمعنى الغائب المخصوص **قوله** والمعني يؤمنون بقلوبهم اشارة بصفة جمع القلوب الى ان السلام في الغيب المراد به القلب لا استغراق بقرينة قوله يؤمنون فيكون من مقابل الجمع الى المقصد لا تمام الاحاد الى الاحاد اي يؤمن كل بقلبه **قوله** قالوا على الاول وهو كون المراد بالغيب المخفي الذي يغيب عليه دليل قوله للتعريف بتضمن معنى الاعتراف وجعل قوله بالغيب واقعا موضع المفعول

وقدمت **قوله** وعلى الثاني وجعله حالاً يجعل الغيب بمعنى الغيبة والحق
قوله للمصاحبة فان قلت قول المصاحبة وان جعلته حالاً على تقدير يقتضي
 بالغيب الخ يقتضي ان يكون الباء على تقدير جعله حالاً للمصاحبة قلت لم
 يفرق بين المصاحبة والكتابة على ما يشهد به تتبع الكتب المبسوطة المعبرة
 فمن فرق بينهما بان الباء التي للمصاحبة متعلقة بحذف وخلاف التي للكتابة
 وادعى ان الفرق بينهما مشهور فتدبرك شططا **قوله** وعلى الثالث وهو
 ان يكون المراد بالغيب الغيب يكون الباء لانه يكون القلب الخ كالقول
 على ما اشار اليه بقوله والمعنى يؤمنون بقلوبهم لا ما فؤادهم **قوله** اي بعدل
 اركانها الخ ولا كانت الاقامة بالمعنى اللغوي الذي هو جعل الشيء
 قائماً اي شتبا من خواص الاجسام ولا يصح في الصلوة التي
 هي من قبيل المعاني فسر قوله تعالى يهتدون الصلوة على ارتدادهم
 باعتبار معاني مجازية يناسب الصلوة الاول ان يكون المراد من
 اقامتها تعديل اركانها الغيبية كالنسيئة والخشوع والقولية كتكبير
 الاحرام والركعة والشهد والعقلة كالقيام والوقوف والركوع
 والسجود **قوله** ويخصونها من ان يقع رجب في افعالها قريب من
 العطف التبري لقوله بعدل اركانها فان الافعال تشمل افعال
 القلب والجوارح واللسان **قوله** من اقام العود اذ قومه اشارة
 الى ان سبب بين هذا المعنى المجازي وبين معناه الحقيقي المعنى وتوضيح
 ما ذكره قدس سره وهو ان القيام في اصل اللغة الانتصاب والاقامة
 افعال منه والهمة للشدية فمعنى اقام الشيء جعله قائماً اي منتصباً ثم
 قيل اقام العود اذ قومه اي سواه وازال اعوجاجه فصارت قواماً شبه
 القائم ثم استعملت الاقامة في سورة الاجسام التي صارت حقيقة
 فيها لتسوية المعاني كتعديل اركان الصلوة على ما هو حقها وانما يجعل
 استقامتها من تحصيل القيام في الاجسام بل من سويتها راحة
 لزيادة الجاسدين المعاني وقد قيل الاقامة بمعنى التسوية
 حقيقة في الاعيان والمعاني فلا حاجة الى الاستعارة انتهى
 فعلى هذا يكون الاستعارة في يفهمون بتبعيتها لكونها بواسطة المصدر
 وكذا الحال في المعنى الثاني **قوله** او يواظبون عليها عطف على قوله
 يعدلون اركانها الخ واشارة الى ان يفهمون اي او يكون معنى
 يفهمون الصلوة يواظبون عليها بمعنى يداومون عليها كما في قوله تعالى
 على صلواتهم واثبون ولا يفتخرون في وحكم ان حق الكلام ان يقال

ويفهمون على الصلوة اذ المواظبة انما تستعمل بكلمة على لان كون
 فعل بمعنى فعل اخر لا تستلزم الاتحاد في الصلوة **قوله** سن قامت
 السوق الخ اشارة الى ان هذا المعنى المجازي منقول عن مجازي
 آخر صار كالحقيقة فيه لوضوحه في كل منها المناسبة بالمعنى الحقيقة
 المذكور والى ما ذكرنا اشار قدس سره حيث نقى السوق
 كان نصيب الشخص في حسن الحال والظهور التام كما يستعمل
 القيام فيه والاقامة في الغايتها اي جعلها نافعة ثم استعملت في
 المداومة على الشيء فان كلامنا في الاتفاق والمداومة يجعل متعلقه
 مرغوباً مستقلاً فيه متوجها اليه انتهى فيقولون على هذا ايضا استعارة
 نبهت **قوله** قال اقامت غزاة الخ استعارة لمجي اقام السوق بمعنى
 جعلها نافعة اي رابحة وغزاة اسم امرأة سبب الخارج لما قيل
 الجاه حرجت عليهم وجاريتهم سنة كاملة وحينئذ سوق الغراب
 اي سوق المتجارة بالسوق على التخييل والتشبيه وانما قال الكوفة
 والهمة والتميط كناية عن التام كانه شذ بالفاط وحديثهم
 الصبي في المهد كذا في الحواشي الشريفية قبل ومن جملة حكمائها العجبة
 الواقعة ما حكاه ابن ذريريه وهي غزاة دخلت كوفية ومهاجرون
 فارساً وكان فيها ثلثون الف مقاتل من اشجع المجاهدين ففعلت صلوة
 البصر وفرايت فيها سورة الهرة ثم حركت الجاه ونسبوه ولذلك قيل
 في حقه اسد علي وفي الحروب لغاية ففجاء ثلثون من نصير الصافي هكذا
 كرهت على غزاة في الوحي بل كان قلبك في جناح طائر فانه اذا
 هو فظ عليها اشارة الى بيان العلاقة بين المنقول والمنقول عنه وان
 هذا النقل ايضا بطريق الاستعارة التبعية كما ذكرنا وجه الشبه
 هو الرغبة ولا شك انه امر واضح فان الدوام على الشيء بدون
 الرغبة فيه لا يتحقق كما ان الاتفاق في الاسواق لا يتحقق الا بالرغبات
 فبه اشارة الى دفع ما اورد ههنا من ان هذه المشابهة حقيقة
 حجة وانما الايراد بان الاصل اعني اقام السوق مجازي والقول
 بينه ضعيف فيدعى فبعض انه صار بمنزلة الحقيقة كما اشارنا اليه قوله
 او يفهمون لا دايم اشارة الى معنى ثالث استعمل فيه يفهمون مجازاً
 مرسل من باب ذكر المرفوم وارادة الا لازم فان القيام اي الانتصاب
 للشيء يرمز الشريعة فقوله المص من قام بالامراء معناه ان يفهمون
 الصلوة من قبل قولهم قام بالامراء الخ في اذ استعمل مثله في لازم

معناه المحقق قال قدس سره وحقيقة قام بالامر قام ملتبنا بالامر والقيام
يدل على الاعتناء بشأنه ويلزم التجدد والتشتمل على القيام على لادنه و
منه قامت الحرب على ساقها اذا التفت واشتدت كأنها قامت ونشرت
لصلب الامواج وتخرى الابدان انتهى فقد اشار الى ان البناء في قام
بالامر لا يستلزم التعدد كما قال وليس لك ان تقول البناء في قام بالامر
للتعددية فالمستعمل بمعنى التجدد والاجتهاد وهو الاقامة في الحقيقة لان
قولهم في ضده تعدد عن الامر وتعاذ عنه بطله وايضا القيام يناسب
التشتمل لا الاقامة كما ان القعود يناسب الكسل لا الاعتداد واعلم انه
اعتبر من على كثرة بان الاقامة اذا كانت مأخوذة من القيام المستعمل
في لازم معناه اعني اشتمل كان معناها على قياس التعددية جعل الصلوة
مستمرة لا كون المصلي مستمرا في ادايتها بل فتور عنها والمصلي يراى على كثرة
قوله واقامة اذا جدد في تجدد لدفع هذا الاعتراض ويبان ان جعل الصلوة
مستمرة معناه جعلها مستمرة لا خروج المصلي عن عهده ادايتها والحلاص
عن تفرقها وذلك لا يتصور الا بشتمل المصلي لا ادايتها فمستمرة لا زم لجعلها
مستمرة فكل من قام بالامر واقامة استعمل في لازم معناه وهو التجدد
بالتجديد ولذا قيد المصلي بكلمة بقوله اذا جدد وتجدد فاقبل ان تدبر اقامه
الى قام به الى ان البناء للتعددية ويقول اذا جدد وتجدد الى ان التجدد والتجدد
على تقدير كون البناء للتعددية ايضا صفة المصلي دون الصلوة غايته ان يكون
بطريق التزوم فيرد عليه انه لا حاجة في حمل كل من قام به واقامة عن
صفة المصلي بطريق التزوم كما بينا الى جعل البناء للتعددية وارثا لكتاب
ما هو بطلانه كما تقدم عنه قدس سره وقد يقال ان اقامه من
باب الحذف والاصال اى المراد اقام به فكما ان القيام باشي
يدل على التشتمل فكذلك الاقامة اقول فيلزم ان يكون يقومون الصلوة
مستمرة يقومون بالصلوة على الحذف والاصال ولا يخفى ما فيه
قوله او يودونها عطف على قوله او يشتملون لا ادايتها واسارة الى
معنى رابع لا اقامة اى او معنى يقومون الصلوة يودونها فاما ان
باوايتها ايقاعها بحيث يحصل تغريغ الذمة عنها اداء كان او قضا
او براد ايقاعها بحيث يكون موثقي جميع حقوقها من ايقاعها في وقت
مراعى جميع حدودها من الفرائض والواجبات والسنة والاداب
الداخلة والخارجة وهو بهذا المعنى تقابل القضاء ويسقط والاول
لا يناسب مقام المدح لان ايقاع الصلوة مطلقا لا يوجب المدح كما

مجبى واتما بوجبه ايقاعها في وقتها الاول مراعى فيها جميع حقوقها فحين ان
يراد الثاني **قوله** غير عن ادايتها بالاقامة لا شتملها اى الصلوة على القيام يريد
بيان العلاقة بين المحقق لا اقامة الصلوة وهو جعلها قائمه وبين ما اراد بها
وهو ايقاعها على الوجه السابق على ما سبق وحاصل كلامه ان الصلوة لما
كانت مستمرة على القيام الذي يلزم الاقامة التي هي ايقاع القيام غير عن
اداء الصلوة الذي هو ايقاع الصلوة بالاقامة تعبيراً عن المرسوم الذي
هو الاداء باللام الذي هو الاقامة فيكون كناية لكونه انتقالاً من المرسوم
الى المرسوم ولا يعبرك قوله لا شتملها على القيام ان يكون هذا مجازاً
من باب اطلاق الجزء على الكل لان ذلك انما يتم اذا عتبر عن الصلوة بالقيام
والواقع ههنا هو التعبير عن ادايتها باقامتها ولا جريئة بينهما وللمحقق الشريف
ههنا كلام طويل حاصل استكمال حل هذا الوجه **قوله** كما عتبر عنها عن الصلوة
بالقوت اى القيام كما في قوله تعالى وكانت من القانتين والركوع نحو
ما روي عن الرازي والركوع نحو وكفى من الساجدين والبيع نحو ومن ان
والقتل فسبحك والتسبيح في تجدد ان الاشتمال صار سبباً للتعبير كما مر في
وان تقاربه جهة التعبير فانه في الاشارة المذكورة من باب اطلاق اسم الجزء
على الكل مجازاً **قوله** وفيما نحن فيه من باب اطلاق اللام على المرسوم
كناية كما حقق **قوله** والاقل اى المعنى الاول من المعاني الاربع وهو
جعل يقومون بمعنى يعدلون اركانها الخ اظهر من الثلاثة الباقية قوله لا
انتهى اى وجه الظهور المعنى الاول كونه اظهر باعتبار نشة موار واستعمال
كقوله تعالى فاقبوا وجوهكم عند كل مسجد واقم وجهك للدين اقيموا
الوزن وكذا قوله تعالى ولوانتم اقاموا التوراة والابحس اى حفظوها
عن الزيف والتحريف ولا شك ان الاشارة في الاستعمال يستلزم الظهور
لبناء ذهن اليه لشهرته فلا يرد ان ظهورهم بل الظاهر الاداء على ان مع
مقدمة استندل عليها خارج عن قانون الترجيح **قوله** والى الحقيقة اى
المعنى المحقق لا اقامة وهو التسوية وازالة الاعوجاج اقرب لظهور المشابهة
بينها لا شتملها في الاشتمال على معنى التسوية وازالة الاعوجاج غاية الامران
متعلق ذلك في احدهما المعنى وفي الاخر المعنى وقيل لان اقامة الصلوة
ازالة الاعوجاج فالفرق بينهما بالاطلاق والتعديد فيكون اقرب الصلوة
لكون المطلق ههنا من المعنى **قوله** واقد معطوف على قوله اظهر وان كان
ابعد لا على قوله اظهر واقد وان كان اقرب **قوله** لا تسوية التسوية
لان تسوية الاعيان وازالة اعوجاجها وان اختلفت بالظلال ان تسوية

المعاني اعم من ان يكون بحسب الظاهر او بحسب الباطن **قوله** على
ان المعنى المدح يعني ان يقومون الصلوة لما كان في مرضى المدح بلا دالة
على ايجاب كان حله على تعديل اركانها اذ في فانه المناسب لترتيب
الهدى الكامل والفتح التام الشامل كذا في الخواشي الشريفة ثم اعلم
ان الامام ما نقل المعاني الاربعة بعبارة الكشاف قال الا في حمل
الكلام على ما يحصل منه الشاء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملناه
على ادمه فعلها من غير خلل في اركانها وشرايطها وتوهم بعضهم
من قوله ادمه فعلها اذ اختار الوجه الثاني حتى ان الطبري قال ما
اختاره الامام اذ في ما قاله القاضي لان الوجه الثاني جامع لجميع
المطلوب فيها وانت خبير بان ظاهر عبارة الامام اقرب الى الوجه
الاول منه الى الوجه الثاني لان قوله من غير خلل في اركانها وشرايطها
كالنفي في الاول بل الظاهر ان ما ذكره وجه خاص مركب من الاولين
فانهم **قوله** المصلون المح عطف على من راعى المح اي الحقيقي بالمدح هم
من راعى ما ذكره من صلي مطلقا حتى يدخل فيه المصلون الذين هم
عنى صلواتهم ما هوون اي غافلون غير مبالين بها **قوله** ولذلك ذكرني
سياق المدح اي تضمن المعنى الاول التثنية المذكور وذكر المصليين
في مقام المدح بعنوان والمقيم الصلوة فخورون مع الاقامة وفي الذم
تركوا الاقامة واكتفى بعنوان المصليين ومن قال هذا لا يدل على ما ادعاه
من ان حمل الاقامة على المعنى الاول اولى اذ يمكن ان يكون الاقامة في
قوله والمقيم الصلوة بمعنى المواظبة والداومة والاحول على الصلوة
على ما فسره ابن عباس هم المنافقون الذين يتكبرون الصلوة اذا غابوا
عنى الناس ويصلونها اذا حضروا فالصهو بمعنى الترك والمقابل له
الاقامة بمعنى الدوام فقد جعل قوله ولذلك دليلا ولوليه المعنى الاول
لا تضمن المذكور ولا معنى له اذ استدل عليه بالاشهرية وايضا الموجب
للمدح المعنى الاول الذي هو التعديل لا الثاني الذي هو المواظبة والداومة
اذ لم يقرن التعديل بهما لم يستحق المدح **قوله** والصلوة فقرة اي اصل
الصلوة صكوة على وزن فعلت فنع الفاء والعين قلبت الواو والها
لتحرکها وانفتاح ما قبلها وكذا الزكوة اصل زكوة قلبت واوها والها
والدليل على كون الزكوة متعلقة عني واوجها على زكوات وصلوات
من صلي اذا دعا اي الصلوة بالمعنى الشرعي المراد ههنا منقول
من الصلوة بمعنى الدعاء في حقيقة لغوية في الدعاء مجاز لغوي في

الغنى

المعنى الشرعي وهذا مذهب الجمهور **قوله** كما تركوه من تركي فانها بالمعنى
الشرعي الذي هو اخراج فدية يمين من المال الى الفقراء منقول من المعنى
السفوي الذي هو التزكية بمعنى التسمية او التطهير **قوله** ككتاب الواد وقع ما
يقال من ان مدارس الكتابة على التلغظ وحما يتلفظان بالالف فلم يكتب الف
في صورة الواو وقبر الرفع انها لا يتلفظان بالالف الخالص بل باللف
ماله نحو اخرج الواو مع ان اصلها واو خالصة **قوله** على لفظ المعنى بحسب
الحاء قال السكاكي في حرف المفتاح التخميم هو ان يحسن الفصحى صكمت فصحى بين
بين اذ كانت بعدها الف تنقلية عن الواو لتجمل تلك الالف الى الفصل
كقولك الصلوة والزكوة انتهى وفي قوله لتجمل الح اشارة الى ان التخميم
ههنا امانة الالف نحو تخرج الواو لا ضد الامانة بمعنى تركها ولا ضد التخميم
الترقيق بمعنى اخراج الالف من اسفل اللسان وقد يطلق الترقيق على ترك
الامانة فمن قال التخميم ههنا ضد الترقيق اراد هذا المعنى فان ضد ترك
الامانة هو الامانة فلا منافاة **قوله** وانما سمي الفعل المخصوص ما يريد بيان العلة
بين المعنى الشرعي للصلوة وبين معناها السفوي فان قلت المعنى الشرعي
ليس فعلا مخصوصا بل افعال مخصوصة قلت ليس المراد بالفعل المعنى
المصدرى اعني التأثير بل المراد هو الحاصل بالمصدر اعني الاثر وهو الهيئة
المخصوصة الحاصلة من ترتيب اركان مخصوصة منجزة بالكبرى منجزة بالنسب
قوله لا شفاء على الدعاء اي لعل ان الفعل المخصوص المعنى بالصلوة مشتمل
على الدعاء المقصود منها على ما نطلق قوله عليه السلام الدعاء هو العبادة
ما عباد الله من لم يدعه فهو حارز من اطلاق الجزء المقصود من الكل
عليه كما هو شرط اطلاق الجزاء على الكل على ما بين في محله **قوله** وقيل اصل صلي حرك
الصوتي المح القابل هو صاحب الكشاف قال قدس سره في بيانه يريد ان صلي
بأخذ من الصلاة بمعنى حركت الصلوات وهما العظمان النابتان في
اعالي الفخذين يقال ضرب الغرس صكوة بدنية اي ما عني يمينه و
شاله ثم استعمل صلي بمعنى فعل الهيات المخصوصة مجازا لغويا لان
المصلي يحرك صلواته في ركوعه ولا اشهر في هذا المعنى استعماله
لمعنى دعى تشبها لداعي بالمصلي في خضوعه وخشوعه وفيه ضعف من
وجهين الاول ان الاشتقاق ما ليس يحدث قبيل الثاني ان الصلوة
بمعنى الدعاء شائعة في اشعار الجاهلية ولم يرد عنهم اطلاقها على ذات
الاسكان بل ما كانوا يرفعونها فاتي بغير لهم التجوز فيها فاصواب ذهب
اليه الجمهور من ان لفظ الصلوة حقيقة في الدعاء مجازا لغويا في الهيات

المختصة المشتملة عليه وتام تحقيقه في اصول الفقه انتهى ومن هذا العلم
وبه يربط المصنف قوله الكفاف وان ما ذهب المصنف اليه هو مذهب الجمهور
واشتهر هذا اللفظ في المعنى الثاني الماشاره الى دفع ما يرد على ما قيل
وهو ان صلي بالمعنى الثاني المفضل اليه اعني الاركان الخمسة المنزهة
بالمعنى الاول المنقول عنه اعني تحريك الصلوات فكيف يصح ان هذا
منقول منه وتقرير الدفع ان اشتها هذا اللفظ بما ذكر مع عدم اشتها
في تحريك الصلوات غير قاض في نقل هذا اللفظ الى ذلك المعنى المنزهة
بشتر المجاز بحيث يصير الحقيقة مبهمة بالكلية كما نرى في محله وانما صي
الداعي مصلية من تنم المنقول كما يظهر بالنظر في الكفاف والمقصود منه ايضا
دفع ايراد برود عليه وهو ان الداعي يسمى مصلية مع انه لا يحرك الصلوات
وتقرير الدفع ان هذه التسمية باعتبار المعنى الثاني الذي اشتهر في التسمية
الداعي بالمعنى الثاني المعنى في تضاعفه وتخصفه **والرزيق** في اللغة الحظ
اي الغيب وتحقيقه ان الرزيق بالغنى مصدر قطعا وسماه في اللغة العطاء
وبالكسر يستعمل تارة مصدرا بمعنى العطاء ايضا واخرى اسما بمعنى الحظ
المعطى كمن الاغنى هو الا خبر ولهذا قال في اللغة الحظ **قال تعالى**
يجعلون رزقكم انكم تكذبون اي حطكم المعطى اذ معنى لا رادة المعنى
المصدرى ههنا كما لا يخفى ولتضمن ارادة هذا المعنى في الآية فترجمها المصنف
بتقدير المضاف حيث قال **اي شكر رزقكم بتقوى** والعرف خضه
تخصيصي الشئ بالحيوان اي العرف جعل الرزق مخصوصا بتخصيصي الله
الشئ بالحيوان بمعنى فخره ذلك الشئ على الحيوان بحيث لا يتجاوز غيره
وقوله وتكلم بالجر عطف على تخصيصه اي ويكفيه تعالى الحيوان من الانتفاع
به اي بالشئ فالرزق بهذا المعنى يعتم رزق الانسان وسائر الحيوان وتناول
الاكل والشرب والملبس والجميد وكل ما يملكه هذا الا وهو ما
اذ المراد من تكلم من الانتفاع به تكلمه من التعرف فيما حقت به الحيوان
من الشئ اذ يقع على اصلا ان يكون الله العبد من التعرف بالحيوان وان
يناه عنه ولم يجوزه فلا يرد ما اعترض على المعنى بان هذا راي المعتزلة
وبعض اصحابنا وراي الاكثر اذ سوي الله تعالى الى الحيوان ما ينتفع به
وكيف يظن بالمعنى ان يترك ما هو مختار الاشياء ويجاز ما هو مختار
المعتزلة فانه يصح عن طور المعنى بما حل سببا وقد تصدى ههنا بقوله
والمعتزلة لا استحالوا الى بيان الفرق بين مذهب الفرقين وذكر
تمسك كل منها واجاب عن تمسك المعتزلة ثم ان التخصيص المذكور بالنظر

الى المعنى

الى المعنى المصدرى وقد خصص العرف ايضا بالنظر الى المعنى الاسمي
اعني المرذوق قال في شرح المواقف ومذهب الاشاعرة هو ان الرزق
كل ما انتفع به حيوانا كان بالتمتع او بغيره مباحا او حراما وانما قيل
انه بالمعنى المصدرى ما يصح انتفاع الحيوان به وبالمعنى الثاني ما ينتفع الحيوان
به بغيره عليه ان ما يصح الانتفاع ليس معنى مصدرا الا ان يؤول بوجه
الانتفاع فيقال المعنى الثاني ايضا يصح تأويله بالانتفاع **والمعتزلة** كما
استحالوا من الله اي عدوا بما لا علمه تعالى ان يكون العبد من الحرام
اي من تناول لانه تعالى منع الانتفاع به وامر بالبر عنه وهذا مبني على
الحسن والقبول العقلي لان يمكن ان يكون البيع النقيض وخلفه والامكار
عليه فصح عندهم وانما على اصلا فيصح المنع من الانتفاع بالشئ والامر
بالزهر عنه مع التمكن من الكسب والادار عليه فان جميع المعاصي والقبائح
كذلك **قالوا الرزق** لا يتناول الحرام جواب لقوله لا استحالوا واشارة
الى ان دليل مذهبهم هو مدخول لانه سبب للجواب على ما تقر في محله
فقوله الابري انه اسند الرزق الى نفسه الخ تنوير لتقوية هذا الدليل فهو
في قوة ولهذا اسند الرزق الى نفسه ولم يكتفه فلا يرد وانه لا تنوير له
لاختصاص الرزق بالحلال لان استفاضة العمل اذا كان من الاسناد
كيف يدل على اختصاص الرزق بالحلال ولهذا ترك على صاحب الكشاف
حيث جعل الاسناد للاعلام جعل ما يشقون ان التعبير مما ينتق بالمرزوق
يقضي عن استفاضة من الاسناد حتى اجاب عنه السيد بكيفية
انه لما كان الرزق في اصل اللغة بمعنى الحظ ويشمل الحرام والحلال
تمسك بالاسناد انتهى اقول فلو ردد هذا على الكشاف تمسك المصنف
على مذهبهم بما ذكرنا من حيث جعل الاسناد ثابتا لثبوتها على انه و
لم يصح ان يكون دليلا الا انه يصح ان يكون تأييدا **ايذا بانهم**
يتفقون الحلال الطلق اي الخالص الطيب ووجه الايد ان هو ما اشار
اليه بقوله فان نفاق الحرام لا يوجب المدح وتحريره ان الآية مسوقة للمدح
بانفاق وانفاق الحرام لا يوجب المدح بل يوجب الذم فوجب ان يراد
منه الحلال فقط **وذكر** المشركين عطف قوله اسند الخ فلو تنوير
اخر وتأيد بتقوية مذهبهم يعني لو كان الرزق شاملا للحرام ايضا
لم يوجب اليهم الذم في تحرير بعض ما رزقهم الله لان تحريم الحرام ليس بمذموم
وامصحا جعلوا الاسناد للتعليم والحق يعني الخ اي استفوا الاختصاص
بكت الاسناد اليه تعالى في بيان الحلال بل جعلوه للتعليم كما جعلوا

الاضافة لذلك في بيب الله وناقة الله وللخبر على الاتفاق فان السناد
الى نفسه تعالى يؤذن بان لا يدخل فيه لعدسة العبد ومعلوم ان الاساك
في الاغلب ناسي من خوف الفقر والاحتياج فاذا علم ان الله هو الرزق
زال عنه خيفة الاصحاب فلا قوة في الاسناد لمذهب المعتزلة **قوله** والذم
منعوت عطف على الاسناد الى لا تقوى في الذم المذكور ايضا لمذهبهم
لان الذم ليس الا لتعليمهم ما لم يحرم الله حراما ويقتضيه نصيب
الشارح المجلد المحرم **قوله** وان لم يكن ذلك **قوله** واختصاصي ما رزقناهم
اشارة الى دفع ما يورد على الاصحاب وهو ان ما رزقنا بالحل والحر
فالا سناد ليس الا للايدان المذكور وتوجيه الدفع ان اختصاص ما
مرزقنا بالحل وان كان متفقا عليه بين الفريقين الا انه ليس لاجل
الاسناد وسننا وانما يمتثل لقريضة العادة على ذلك الاختصاص
قال قدس سره في تحرير النزاع ههنا لا خلاف بين الجماعة والمعتزلة
في ان المراد ما رزقناهم هو الحل الا ان الجماعة لما استعملوا الحرام مرزقا
واسندوا لا شيئا كلها الى الله تعالى تمكوا في ذلك بان المدح والاثاب
بالتقوى يدان على ان الاتفاق من الحل وكذا الاسناد الى الله فانه
عند اطلاق تعريف الى ما هو افضل واكمل واما المعتزلة فلا يستعملون
الحرام رزقا ولا يجوزون اسنادا اليه لتعاليه عن القباح فلنظ
الرزق واسنادا اليه تعالى وليلان لهم على ان المتفق ههنا هو الحل
الطلق انتهى وقد علم من كلامه قدس سره ان قريضة الاختصاصي الاتفاق
بالتقوى وكون الآية مسوقة لمح المحقق واسناد الرزق الى تعالى
قوله ونكروا عطف على قوله جعلوا اي اصحابا بعد ما اجابوا عن شبهة
المعتزلة تمكوا السؤل الرزق للحرام بقوله عليه السلام في حديث عمرو
في حديث قال لم يروى في قرعة بالغازي وفي بعض الروايات قرعة باليم المصومة
والراء المستددة **قوله** لقد مررتك الله بهذا الحديث اخرجه ابن ماجه
وابو يعقوب من حديث صفوان بن ابي قال كذا عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم نحوه عمرو بن قرعة فقال يا رسول الله ان الله قد كتب على السورة
فلا اداني الرزق الا من دني بكني فاذا ندي في الفيتا من غير خائفة
فقال عليه السلام لا اذن لك ولا كرامة ولا فية كذبت اي عذوا الله
لقد مررتك الله حلالا طيبا فاحترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان
ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلته بعد هذه المعاملة لضررتك
قرعا وجيئا وقوله عليه السلام فاحترت ما حرم الله عليك من رزقه جرح

نقد

قال الجوام

قال الجوام من رزق الله فالص اقتص من هذا الحديث على موضع الاستناد
قوله وبانه لو لم يكن الخ عطف قوله بقوله عليه السلام واشارة الى الدليل
التعلي وتقريره انه لو لم يكن الحرام من تقدي طول عمره بالبر والمنة
مثلا مرزوقا والتالي لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا انة فانه يدل
على ان الكل مرزوق قال في شرح المقاصد واجيب بانه تعالى قد ساق
اليه كثيرا من المباح **قوله** اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض
بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما نحو انكم هو ايضا قال بعض الفضلاء اقول
الجواب اما عن الاول فلو ان المفروض مرزوق هو الحي قبل
ان يصير احلا لاكتساب ولو كان بالغا قادرا لرضي الله تعالى ببق اليه
شيئا من المباح فان قبل في يكون مضطرا فيباح له ذلك قلنا قد تقرر
في اصول ان الحرم والحريم باقيا في صورة الاضطراب واما الثاني
فهو ان معنى الآية والله اعلم وما من دابة يتصدق بالمرزوق الا على الله
مرزقها كما قالوا معنى قوله كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصدق
بالمذبحية ليندفع السمك انتهى اقول توضح الجواب الثاني ان حاصل
النقص هو ان دليل بطلان الثاني يجري فيما لم ياكل شيئا
تختلف الحكم فيه لانه يصدق عليه ان دابة مرزوق يحكم الآية مع
انه ليس بمرزوق فاذا كان معنى الآية ما ذكر يكون موضوع الكبرى
دابة مستفظة بالمرزوق لا مطلقا فلا يجري الدليل في المادة المذكورة
لانهما سند فتدح كالتحك في المثال المذكور وهذا الكلام لا حبار
عليه وبهذا ظهر ان لا تدفع بين الجوابين فتدبر ثم ان بعض المتأخرين
من شراخ الكافي قال وابن الكمال دفع هذا الاستدلال بان الملازمة
مسلة وكذا بطلان الثاني سلم وانما الثاني في وقوع المقعدة اقول
المقدمة الاستثناء يثبت في القياس الاستثنائي اذا كانت رافعة
فتسليم الملازمة مع تسليم انتفاء الثاني وبطلانه يتجلى فيقضي المقدم
وبطلان البتة فامعنى منع وقوع المقدم مثلا اذا قلنا لو تعدد
الا لعد العالم لكن الثاني منتف فانه بعد تسليم الملازمة بين تعدد
الا لعد الفساد العالم وتسليم انتفاع الفساد يلزم انتفاء تعدد
الا فاذ قيل الملازمة المذكورة مسلة وكذا انتفاء الفساد وفلم
وانما الشان ح وقوع التعدد فانه ممنوع كان كلاما فاسدا خارجا
عن النظام وكانه وقع سهوا من قلم النسخ وماراه ان الثاني في
قوع الثاني فيكون اشارة الى منع ان يوجد في وجه الوجود شخص تقدي

والعابى والمساكين والمراكب وغيرها والنعم الباطنة المتعلقة بالقلوب
والاسرار كالعلوم والمعارف سعدن وموضع معونة بيان المحجوبين
اليه فالنقى باله وذو الجاه بجاهه وشفاعته وذو العلم بتعليمه وذو
القدرة بنعمها جزيين **قوله** وبوته اى بكونه المراد بالاتفاق ما يتم
ان يكون بالمال او بغيره من الكمال قوله عليه السلام ان على لا يقال به
اى لا يحدث به يدل عليه ما اخرج الطبراني من حديث ابي هريرة
رضي الله عنه مرفوعا بلفظ كمال العلم ثم لم يحدث به كمال
الذى يكثر الكثرة ولا يتفق منه وقال حكيم الجود التام بطل العلم فان
ستاع الدنيا عرض زائل ينقض الاتفاق والعلم باقى بزيادة النور والاتفاق
قوله واليه اى الى احتمال ان يراد بالاتفاق من جميع المعادن ذهب من
قال في معنى الآية وما خفيها من انوار المعرفة فينبغي ان اى على التوابع
والمستعدين فيكون كلمة من التبعيفية اشارة الى التجيب عن وخامة
الاسراف والتذبر والمحافظة على حال الطالبين حتى لا ينقصهم بالا
بسمه قائلينهم فيشدوا ويشدوا والرزق على هذا الاحتمال وان كان
معهم جميع النور ظاهرة وباطنة الا ان هذا الذاهب خفى انوار
المعرفة بالذكر لشرها ولا اشارة الى ان الاتفاق التام والوجود الكمال
بذل الحكمة والعلم والمعرفة وهم مؤمنون اهل الكتاب وذكر المعنى
توجيه العطف في الآية اربعة اوجه وحاصلها ان المعطوف اما ان يكون
متقابلا للمعطوف عليه مباينلا او لا وعلى الاول اما ان يكون المعطوف
عليه الذين يؤمنون بالغيب او المتقين وعلى الثاني اما ان يكون المعطوف
متقابلا للمعطوف عليه بالذات او طائفة منه كعبادة بن سلام تجتنب
الامام واما ابن سلام فيشده فهو ابو عبادة القاسم وروى ابن ابي
ان عبادة بن ولد يوسف الصديق كان اسم الحصى فتماه النبي
صلى الله عليه وسلم بعبادة **قوله** واخبر اى اشار الى ان قدس سره
الجمهور على انه جمع ضربين الضاد وعند صاحب الكشاف كسرهما فكل
معنى المفعول كالطحن وهو الذى يضرب به الخمل ولا بد ان يكون مائلا
للمضروب فيه ويضده بثل وشبه انتهى قبل ويضده كقراءة امثاله
كضعف وضعف وقسم وشبهته ومثل ونحوه وليس بجيب ضرب
كاشراف وشريف لان جموعا على ضرب وضرب الشئ شذو وشكلا فالضرب
بمعنى الاشكال والاضراب بمعنى الاشكال معطوفون خبر معطوف
فكذلك قوله واخرون منهم ومثله الخبر الاول ان المراد بالموصوف الثاني

مؤمنوا اهل البيت

مؤمنون اهل الكتاب كعبادة بن سلام واسأله ومثله الثاني ان الموصوف
الثاني معطوف على الموصول الاول سواء كان موصولا بابقبه او مفعولا عنه
ومثله الثالث انها متضمنان للمؤمنين مراد بها ذوات متفابره وندم هذا الوجه
لرعيانه على خبره لمزيد ملازمة بقوله واما انزل من قبلك ولكن التفسير بين المعطوفين
فيه بالذات على ما هو الاصل في المعطوف وكون النصافهم بالتقوى امر ظاهرا
فلا ولي ادا خالهم فيهم ليلابوهم عطوفهم على المتقين خبر وجهم عنهم **قوله** ودخل
أخصيتي تحت اعم آراد بالاخصيتين الموصوفين مع صلتها وبالاخص
المتقين هذا على تقدير ان يراد بالمتقين الموصوفون بالتقوى واما اذا
اريد المشارفون للتقوى فلا يدخل الثاني فيهم اذ المراد بالاولئك
وليل لقوله هم مؤمنون اهل الكتاب وبيان للتفسير الذاتي بين الموصوفين
المندرجين تحت المتقين والمشار اليه بالاولئك هم الاولون اى المعطوف
عليهم وخبر قوله المراد قوله الذين اسما عن شرك وعن الكفار اى امنوا
بعد ما كانوا مشركين فخالقهم عن جميع الشرايع غير ملتزمين ملتة من
ملا لا بنياد لكونهم آمنين لا يعلموا الكتاب الا انما نزل اليه قوله بالغيب
وبهواه اى المراد بهؤلاء المعطوفين اعني الذين يؤمنون بانزل اليك
الحق مقابلوهم اى الذين امنوا بالقران والتمسوا الله عليه السلام بعدا
اسما بالكتب المنزلة قبل والتمسوا البهل بموجبه فلا بد ان يشار الموصوفين
بشاركونهم في هذه الصفات التي يشتمل عليها مفهوم المعطوف وان قطع
يكون المراد ما ذكرت حتى اوجب التفسير الذاتي بين المعطوفين مع انه
يجوز ان يكون المراد بالثاني عين الاول ويكون العطف لتفسير الاوصاف
كما ذكره بعده بقوله ويحتمل ان يراد بهم الاولون الح لالة الظ المتبادر
من تكرير الموصول ولهذا ذكر بذكر بركته في الاحتمال الذى ذكره دون هذا
الاحتمال فكانت الايتان وحما قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب
الآية وقوله والذين يؤمنون بانزال اليك الآية **قوله** تفصيلا للمؤمنين اى
تقسيمهم الى القسمين لا وصفا كاشفالا في قسم الشئ ما كان اخصي
منه وسندرجا تحت الوصف الكاشف لا يجهل ان يكون ساديا
او على المتقين الح عطوف على قوله الذين يؤمنون الح اى او معطوفون
على المتقين وتوسيط بين احتمالي الوجه الاول كونه مناسبلا لاحتمال
الاول في كونه تفصيلا للمؤمنين على ما اشار اليه المحقق بقوله فكانة قال
هدى للمؤمنين عن الفرق والذين امنوا من اهل المل لان هذا القول لدفع

ما يرد على هذا المعطف من ان الذين يؤمنون بانزل اليك الآية داخل
في المتقين والمعطف يقتضي عدم الدخول ووجه الدفع ان المراد بالمتقين هم
الذين اتقوا من الشرك ولم يكونوا اهل ملّة لا سلق المتقين فلا يدخل
فيهم الذين امنوا الآية لانهم من اهل الملل فكل من المعطوفين اخص من سلق
المتقين مندرج تحته فيكون المعطف تفصيلا له بقي الكلام ح في وجه تخصيص
المعطوف عليه بوصف الاقناع مع اشتراكها في مطلق الاقناع فقد يقال هو
لا يذان بترهم عن حالهم الاولى بالكلية كما فيها من كمال القباضة والمباينة
لشرايع كلها الموجبة لا نقاد عنها بخلاف الاخرين فانهم غير تاركين لما كانوا
عليه بالمره بل متمكنين باصول الشرايع التي لا يكاد ويختلف باختلاف
الاغصان ووجه احتمال ان يراد بهم الاولون باعيانهم اي محتمل ان يكون
المراد بالوصول الثاني عين ما اراد بالوصول الاول وهم الذين امنوا
من الشرك او الاثكار فتجد المعطوف والمعطوف عليه ذاتا وانما تغير
منه ما **قوله** وتوسط العاطف الخ دفع لما ورد على هذا الاحتمال من
ان المعطف بناء فيه لا تقتضيه المباينة بين المعطوفين وسيأتي وجه الدفع
قوله كما وتوسط تارة بكثرة الاشارة بتوسط العاطف بين الصفات على
ان عطف بعضها على بعض كثر في الكلام بناء على تغير المعنويات
وان كانت متحدّة في الذات ويكون بالواو وغيرها كذا في الخواشي
الشرعية ومنها ايضا بان هناك وتفصيلا هو ان اداة العطف ان توسّطت
بين الذات اقتضا تغيرا بالذات وان توسّطت بين الصفات اقتضت
تغيرا بحسب المعنويات وكذا الحكم في التاكيد والبدل ونحوه
وان وقعت فيما جعلها على سواء كان الحمل على التغير بالذات اولى
فلا يحكم في مثل ريد عالم وحافل بان الحمل على تغير الذات اظهر وقد يرجح
في الآية الكريمة الحمل على عطف الصفة بان وضع الذي على ان يكون صفة
فالظلال عطف على الوصول الاول على انه صفة اخرى للمتقين بلا تقييد
قوله الى الملك القرم وهو من اصل الفعل الكرم الذي لا يحمل عليه والمراد
السيد الهام وهو من اسما الملوكة ومعناه العظيم الرهق لانهم عظم
عظمهم اولانهم اذا احتوا بامر فلا يقدرا على صرفهم عما هموا به الكسبية و
هي الجعش وليت ما اول بالشيء لان الكلام في توسيط بين الصفات
والمراد هو وهو موضع الاندحام اي معركة القتال **قوله** بالهف زبابة
للمارث الصالح فالعامة فاقب كيف كلمة تسحق بها وتجنن وهو
الغاسية وهذا السور بن زبابة بنع الزاوي وشديد ابناء النجاة بنع المشاة

وبعد الالف موحدة قال جوابا لقول المارث بن همام الشيباني ايمان
زبابة ان يلحق لا يلحق في اللفظ الغائب ومعنى البيت باسرة ابي من اجل المارث
فيما حصل له من مراده وانصف من الصفات المتعاقبة وقيل تكلم لان
المارث بوعده **قوله** زبابة بالفتل ثم تكلم عن حرب والصالح المصير بها
والعطف بالغاء الترتيب في الاضاف اي خرج ففهم وآت سالا وبعبه
والله لولا فتنة لآب سيفا ناسع الغالب اراد من كنه الفتنة او عاكظ
ان الفتنة على معنى اثم الجاسعون الخ كلمة على متعلقة بقوله وسط
واشارة الى وجه اندفاع ما ورد على هذا الاحتمال على ما وعدناه
وحاصله ان فائدة المعطف بين الموصولين مع عدم تغيرها واتخاذها
ذاتا هي الجمع من صفات الصفات التي تدل عليها الصلات وهي في جانب
المعطوف عليه الايمان بالغيب وفعل ما يستدق من اقامة الصلوة و
الاتفاق وفي جانب المعطوف الايمان بانزل الى النبي صلى الله عليه
وسلم وبانزل الى الانبياء الماضين عليهم السلام **قوله** بين الايمان بان
الخ اشارة الى الصفات المدلول عليها في جانب الوصول الاول فان الايمان
بما يدرك العقل جلا اي اجمالا يدل عليه قوله الذين يؤمنون لانه يتناول الايمان
بالغيبات على الاجمال وان عجز العقل عن ادراك تفاصيلها **قوله** والايمان
بالجزع عطف على الايمان والتفسير في قوله ما يصدق راجع الى الايمان اي
بما يكون مصدقا للايمان وامارة له من العبادات البدينية والمالية
وهذا يدل عليه قوله ويقيمون وما رزقناهم ينفقون **قوله** وبين
الايمان بالطريق اليه غير السمع عطف على قوله بين الايمان بما يدرك العقل
الخ واشارة الى ان الصفة التي دل عليها الوصول الثاني هو الايمان
التفصيلي بهذا المنزل وبانزل قبله كمن اشار بقوله بالاطلاق اليه غير السمع
الى ان الواقع صفة للوصول الاول وان كان ايمانا اجماليا بالغيبات
الا انها ما يدركه العقل استوار لان معنى الايمان بالغيبات التصديق
بأحوالها من موضوعات لقضايا موضوعاتها وبحملها امور
معقولة لا محسوسة كقوله لا اله الا الله واحد وصنعة ازلية والبعث وما
يترب عليه حق فان كلا من هذه الامور محمول على المحسوس وانما معنى
الايمان بانزل اليك الآية فالتصديق بانه حق من عند الله وهذه فتنة
بجربها وان كان امر عقليا كمن موضوعها امر محسوس مثل قولنا محمد رسول
الله اذ لا شك ان المنزل بما لا سبيل الى ادراكه املاء سوى حس السمع
وبهذا التحقيق اندفع ما ورد عنها من ان الايمان بالبعث وما يترب

ما اخبره الشارح ما لا صور طريق اليه غير السمع مع انه داخل في الايمان
 بالغيب كما مر وكثير الموصول اليه ولما كان المبدا من احاد الموصول
 في المعطوف هو التخيير الذاتي المتأني لا اتحاد الذاتي الذي هو مدار هذا
 الاجمال اشار الى ان اعادة وتكريره لتكثفه وهي التيسير على تباير القبلين
 اي الصفات المعطوفة والمعطوف عليها كان الموصوف باحد هما بقاير
 الموصوف بالاخر وتباين السبيلين اي العقل والنقل فان التكرير لانه على
 الاستقلال بفيد تباير سبيل الا وراك او طائفة منهم وهم مؤمنوا اهل
 الكتاب ذكرهم بخصيص عن الجملة كركر جبريل بعد الملائكة بقطعاتهم وترغيبا
 لاسلامهم والانزال نقل الشيء من اعلى الى اسفل وهو انما يلحق المعاني فيها تبايرا
 واما مستندنا للتباين لو او طائفة منهم بالرفع عطفت على قول الاولون
 اي ويحتمل ان يكون المراد من الموصول الثاني طائفة من الاولين اي
 ويحتمل ان يكون المراد من الدين اريدوا بالموصوف الاول بان يكون المراد
 منه مطلق من آمن بالغيب سواء كان عن شرك والكفار او لا فيدخل
 فيهم مؤمنوا اهل الكتاب فيكون عطفت الموصول الثاني على الاول
 مع دخول فيه من عطفت الخاص على العام بقطعاته واليه اشار
 بقوله ذكرهم بخصيص بنوع الصاد الاول عن الجملة اي عن جملة ما اريد
 بقوله الذين يؤمنون بالغيب الآية مع اندراجهم فيهم كما ذكر جبريل ومكائيل
 بعد الملائكة مع اندراجهم فيهم قوله تعظيم الشانهم اي شان مؤمن اهل الكتاب
 لدلالة على انهم جميعا بين الايمان اصالة اي الايمان بالقران والايمان
 بالكتب المتقدمة خلافا من آمن بعد الشرك والافكار فان ايمانه
 بالكتب المتقدمة ليس اصالة بل في ضمن ايمانهم بالقران المصدق لما تقدمته
 من الكتب وفي بعض النسخ اشارة بذكرهم بالادلة المهمة وهي رفع الصوت
 بالقران يقال اشار بذكره اي دفع من قدره وترغيبا لاسلامهم اي
 الذين آمنوا بالكتب السابقة لكن لم يؤمنوا بالقران في ان يؤمنوا به ايضا كما
 آمن هؤلاء المؤمنون من اهل الكتاب فيستحقوا المدح والثناء كما استحقوا
 والمص اشار ببناء خبر هذا لا محال وجعله وجها راجعا الى ضعفه لان
 جمع من عطفت الخاص على العام بقطعاته لان مؤمن اهل الكتاب يؤمنهم
 تفصيلهم على غيرهم وهو يفضي الى تفصيلهم على الخلفاء الراشدين وهو
 خلاف ما اجمع عليه الامة واعتمده الامة والانزال نقل الشيء الى
 تحريكه من علو الى سفلى وكذا النزول الالة باعتبار التدريج بواسطة ما
 دل عليه من التكثير بخلاف الانزال فانه اذا قيل مع التدريج كما في قوله

باب التفضل

تعالى آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي
 انزل من قبله ورسوله الانزال دفعة واما النزول فلكونه سطا وعالما
 حركة منه اليه **وانما يلحق بالمعاني بتوسط الحجة** والذوات الجامعة الى مله
 لها ولعل نزول الكتب الالهية واما بالحق التعلق لا العوض كما هو
 الشايع اي الانزال وكذا النزول انما يتعلق بالمعاني بتوسط تعلقه بالاهيان
 المستتقة لها وعرضه من هذا الكلام وقع ما يتوجه ههنا من ان الانزال
 بالمعنى المذكور من خواص الاهيان اذ لا يتصف بالهكمة حقيقة الا المختار
 بالذات من الجواهر الانفراد وما يتركب منها دون الاعراض سواء كانت
 قارة يمكن اجتماع اجزائها كاللون او سببا لا يقع فيها ذلك كالصوت الذي
 هو جنس الكلام فكيف يتصور انزاله وتنزيله وتوجيه الدعاء ان وصف الكلام
 بالنزول وصف له بوضيف مبتدئة كما يقولون نزل من القصر حكمه الامير
 اي حامله ومبطله فالانزال مستعمل في معناه الحقيقي وانما التجوز في نسبة
 الى الكلام فهو مجاز حقيقي لا لغوي وقد سبق في شرح الديباجة تحقيق ذلك
 اليه بعض المحققين فتذكروا قال بعض الفضلاء وهو انما يلحق المعاني
 بتوسط حجة الذات الجامعة كما في انزال القران او النفوس الدالة عليها كما
 في انزال التورية فانها نزلت مكتوبة في الاواح قبل غفره بيان القصور في
 عبارة المص وانما تعرف ان المراد بالمعاني ما يقابل الاجسام بقرينة المقام
 فلا يحصل المرام انتهى اقول وانما تعرف ان النفس ليس عرضا قائما بالغير
 بل هو جسم مدادى يتحقق بالواح والقرطاس ولهذا يزول بحكمة
 فيحصل المرام ويتم الكلام ولعل نزول الكتب الالهية الى برده دفع
 ما يرد على قوله وهو انما يلحق الاله انما يتم اذا كان الملك النازل بكلام
 الله حاملا له وهو محال لانه معنى التي قائمة بذاته تعالى لان كلام الله تعالى
 على ما هو التحقيق هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الارزالي بعينه
 الازلية التي هي سبب تاليها كما ان كلامنا هو الكلمات التي رتبناها
 في خيالنا فكما ان تلك الصنف قديمة فكذلك تلك الكلمات المرتبة ايضا
 بحسب وجودها العلي ازلية ولا تعاقب بينها في هذا الوجود و
 يسمى كلاما نفسا وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وبحسب هذا
 الوجود يسمى كلاما لفظيا وتقرر الدفع ان الكلام النفسى ينزل الروح
 للكلام اللفظي المركب من الالفاظ والحروف فيتلحقه الملك من الله تعالى
 تلقاها اي اخذ اسرها دفعت روحايتها اي معنوياتها غير مكشبة بكسوة الحرف
 والاصوات فينزل به وتلقه الى الرسول عليه السلام وبيان ان كلامه تعالى

هنا

لأنه يمكن في ذاته مركبا من حروف منقطعة متوقفة على توجهات
متعاقبة فادراكه لا يكون إلا بسرعة لأن ادراكه انما يكون بطريق
التقبل والاسهام في العلم مثلا دفعا على نحو تمثل المعاني بصور خيالية
شقيقة على اجزاء كثيرة من غير تقدم وتأخير بينها والموجود ببطء
الا وراكتم تخرج الهواء المتكثف بكيفية الحروف المنقطعة الخارجة عن
مخارجها لان ذلك الهواء المتخرج يوصل تلك الكيفيات الى الفصحاح
متعاقبة حرفا بعد حرف فيحتاج ادراك بعضها الى انقضاء بعض وانظر
على التعاقب فينرم البطء فاذا كان ادراكه بطريق التمثل والارتباط
الذي يكون بسرعة وان كان كلاما طويلا وما يروى عن بعض خواص
عبادة الله تعالى انه لا ياتي مقدار لمحبة الله حققة فاما يمكن ذلك بهذا
الطريق والى هذا التفصيل اشارة السورى **تور** او يحفظ من اللوح الخ عطف
على قول يلقفه الملك واثارة الى وجه آخر كيفية نزول الملك بالكلام
الالهي اي او يكون نزول الكلام على الرسل بان يجلي الله في اللوح المحفوظ
صورة الكلمات الدالة على الكلام النفس ويجلي في الملك علما خروجا
فيقارره ويحفظه وينزل به فيلقه الى الرسول وفي التجارى ان المحدث ابن
هشام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كيف
يا نبيك الوحي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم احيايا يا نبي مثل
منصلة الخرس وهو اشد على فيخضم عني وقد وعيت عنه ما قال
واحييا يا نبي لي الملك رجلا فيكلمني فاجبي ما يقول وهذا مما يوتيه ذكره
المصنف من الوجهين في كيفية نزول الكتب الالهية على الرسل **و** والمراد
بالانزال اليك القرآن الى هذا جواب سوال اوردهما في الكشاف و
المصنف اكتفى بذكر الجواب عن السؤال لدلالة عليه والسؤال هو
ان قول بانزال اليك ان معنى القرآن باسمه فلم يكن ذلك منزلا
وقت ايمانهم فكيف قبل انزل بل حفظ النص وان اريد مقدار الذي سبق
انزاله وقت ايمانهم فهو ايمان بعض المنزل واستمال الايمان على الجمع
سابقه ومتدبره واجبك وحاصل الجواب ما اخبار الشق الاول و
دفع محذور وانا اختاره لانه المخطا بقا لحفظ النص الى حال والمناسب
ما يعقده من ترتيب الهدى والفلاح الكاملين وبوتيد ايضا ان
ما انزل فقبل بانزال من فيك انما يقابل جموعه ما انزل اليه لا بعض
وكذا قوله يؤمنون فانه بدلالة على الاستمرار ويدر على عدم الانقضاء
على ما عتق نزول في الماضي كما قيل بعد دون الايمان شيئا فشيئا على

حسب تجدد الانزال كذا في الخواشي الشريفة **ن** فغلبا للوجود على
على ما لم يوجد ونزولا المنتظرا منزلة الواقع في الخواشي الشريفة ذكر بتعبير
عن الماضي والمترقب بصيغة الماضي وجهين احدهما تغليب ما وجد
نزوله على ما لم يوجد وتحقيقه ان انزال جميع القرآن معنى واحدا يستعمل
على ما حقه صيغة الماضي وعلى ما حقه صيغة المستقبل فغلبا عنهما ما
بصيغة الماضي ولم يركس تغلبا للوجود وعلى ما لم يوجد فذلك من قبل
اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني تشبيه المجموع المنزل بشئ نزل في تحقق
النزول لان بعضه نازل وبعضه منتظر يستعمل **ف** فطلعا فيغير
النزول الى مجموع مشبه بانزال ذلك الشيء الذي نزل فيستعار صيغة
الماضي من انزاله لانزال المجموع وقد اضمحل بافتدائه ما يورثهم من لزوم
الجمع بين الحقيقة والمجاز في كل واحد من الوجهين ولا يشبه عليك
ان المجاز المرسل والا استعارة المذكورتين متعلقان بصيغة انزلى وهذا
بلا اعتبار بمادة انتهى قيل لا يقال قد مر في المفاتيح بانك لا تستعمل
الفعل والصفة الا بعد تفسير الاستعارة في مصدرهما واذا كان الاستعارة
في الفعل فهنا بدون استعارة مصدره يكون ما ذكرنا لعلنا لذلك التفسير
لانا نقول المراد بذلك انك لا تستعمل الفعل باعتبار مادته الا باعتبار
استعارة مصدره وهذه الاستعارة انما هي باعتبار هيئة الفعل وتوحيده
ما ذكرنا ما ذكره في خواشي المطول حيث قال ان التعبير عن الماضي بالمضارع
وهو بعد استعارة بان يشبه غير الحاصل بالحاصل في تحقيق الوقوع
ويشبه الماضي بالحاضر في كونه نقيب العين واجب المشاهدة ثم يستعار
لفظ احدهما لآخر فغلب هذا يكون الاستعارة في الفعل على قيمتي احدهما
ان يشبه الضرب الشديد مثلا بالتقبل ويستعار له اسمه ثم يتحقق منه قبل
بمضي ضربا شديدا والثاني ان يشبه الضرب في المستقبل بالضرب
في الماضي مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدري
اعني الضرب موجودا في كل واحد من المشبه والمشبه به كنه فيد في
كل واحد منهما بعيد سائر لغيره الاخر ففتح التشبيه لذلك انتهى كلام القائل
اقول وجه التاميد هو ان فيه تقريرا بان المصدر في القسم الثاني باق
على حقيقة لم يتغير وانما التغير بين العيوني فكيف يكون استعارة الفعل
بتعبيره استعارة والاستعارة في حقيقة وقد اوضحه الاستاد العلامة
في بعض رسايله بطريق التواريخ حيث قال ومن البين ان المصدر في على
حاله لم يغير معناه فكانت الاستعارة في الصيغة والهيئة اولا انما الدالة

الزمان
على الماضي وبواسطة كانت الاستعارة في الفعل كما كانت بواسطة المصدر
والفرق ان هذه الاستعارة في الفعل بواسطة جوهر ومادة وما نحن
فيه بواسطة صورة وهيئة انتهى فحصل الكلام ان الاستعارة النسبية
في الفعل ما تتبعته مادة التي هي المصدر او شعبة مودرة وهيئة فانها
موضوع الزمان كمن في مادة موضوعية متصرف فيها ليلابد ونحوه حتى
وجي على ما مر فاما ان المادة الموضوعية للمحدث بلا مدخلية الهيئة تجري
فيها البنية اصالة وتتبعها في الفعل كذلك الهيئة تجري فيها ذلك بلا مدخلية
المادة فالقول بان الاستعارة في كليهما تتبعته المصدر لكن في احدهما
باعتبار مادة المصدر وفي الاخر باعتبار وقته الذي هو الزمان الاول
للهيئة اعتراف بان الاستعارة فيه تتبعته الهيئة فيعود على ما اختاره
بالنقص ومن اصرح بان الاستعارة تجري في الفعل باعتبار الزمان
كالمصدر العلامة المحقق عند الذين حيث ذكر في القواعد الفياض ان
الفعل يدل على النسبة ويصدق على حدثا وزمانا والاستعارة مقبولة
في كل من النسبة كزمن الابد الجش وفي الزمان كما دى اصحاب
الجنة وفي المحدث نحو فبشرهم بعذاب اليم هذا كلامه وفيه اشارة
الى ان التشبيه في التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي للزمان لا للمحدث
فيكون هذه الاستعارة تتبعته الهيئة لا المصدر والجنس تنطبق والا
لوان ساطعة والحق يظهر من معنى ومن كلمة ثم ان المعبر في الاستعارة
التبعية ان يكون بتبعية الغير سواء كان ذلك الغير ما يجري في الاستعارة
اصالة بان يكون لفظا كالمصدر او لا بان لا يكون لفظا كالتبعية فانها
ليست بمجموعة على ما صرح به في خرائش المطالع فلا يرد ان الجار مطلقا
من اقسام اللفظ فلا يتصف به اللفظ باعتبار مجرى الهيئة بلا اعتبار
المادة ثم اعلم ان العلامة التفاضل في اجاب عن لزوم الجمع بين الحقيقة
والجواز بان الجمع هو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي والجازي على ان
كلاهما مراد باللفظ وهما اريد المعنى الذي بعض اجزاء من افراد
الحقيقة دون البعض واعتراض عليه بانه يلزم منه صحة ان يقال لا
يقتل الاسد ويراد الرجل والاسد مع انه ذكر في الملوحة انه لا يصح
ذلك واجب عنه بانه مشروط بان يكون الكل موجودا له اسم واحد
لازم الجزاء كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمركب من الرجل
والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض ولا شك انه ليس للكل
معناه اي الماضي كل مجموع الماضي والمستقبل اسم واحد ولو قسم فليس

هذه الكل لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه على ما صرح به
في الملوحة وليس لازما ايضا بمعنى ان اذا انتقل الجزء انتقل على ما صرح به
في حاشية شرح المحقق قول ونقطة هذا الجواب هو انهم مرجحوا ان التركيب
قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا
واحدا وليس بواحد حقيقة وربما يقع بازاء اما كالعكر وقد يكون
حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وهذه
حقيقة مختصة بالوازم والاثار ولا شك ان تركيب القرآن من قبل الاول
لانه ليس واحد في الحقيقة بل هي عدة سور وآيات اعتبرها الشرح
واحدا وسموها باسم القرآن وليس التركيب بين البعض الماضي و
المستقبل منه متعلقا بل هو تركيب العشرة من الاحاد والعكر من
الافراد ولا تركيب الا ان من الرتبة وغيرها وليس بلازم للجزء
بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه اذ كثر ما تنصرون جزء منه كايه وسورة
ولا يحيط بيانا كل القرآن واما استفاذه بانتشار الجزء فمن قبل انتفاء العكر
بانتفاء فرد واحد فتمثل وقطره الجنى انا سمعنا كتابا انزل من بعد
سوس اعلم ان الوجهين اما ان يُعبر في قوله سمعنا او في كتابا او في
انزال لان القرآن كله لم يكن منزلا ليلة الجنى فسمعه كتابا وانزال
كل منها يحتاج الى ارتكاب مجاز وتاويل والسيد قدس سره اعتبرهما
في انزال حيث قال في وجوده لانه الآية لان المراد بقوله كتابا هو المجموع
لان المتبادر عند الاطلاق خصوصا اذا قيد بكونه منزلا من بعد موسى
لا بعضه ولا القدر المشترك بينه وبين كلمة وقد عثر على انزال بلفظ
الماضي مع ان بعضه كان ح متوقفا فوجب ان ياوّل باحد التاويلين
واما قوله سمعنا فاللفظ فيه تغليب المسموع على ما لم يسمع في ايقاع السماع
عليه انتهى وعلى هذا يجب ان يحمل النظر على معنى المثال لا على ما هو
المعارف وهو ما كان مثلا شئ في الاعتبار في غير تلك المادة
ومعلوم ان انزال عين ما عني فيه لا مثله وظاهر عبارة المصنف ان
كونه نظيرا باعتبار سمعنا حيث قال فان الجنى لم يسمعه جميعا اي في
ليلة الجنى وان سمع الا ان جميعه فيكون قوله ولم يكن الكتاب كله ح منزلا
من شئ ما عني وفي قوة اذ لم يكن الكتاب الخ فالنظر منه بمصنفه
الماضي للتغليب والتزيل ويجوز ان يعتبر كونه نظيرا بحسب الكتاب
لان التبادر منه كلمة كاذبة قدس سره ولم يكن ما سمعه كلمة وما
انزل من قبلك الخ عطف على قوله بانزال اليك فاحصل كلامه ان

اي نظير ما انزل اليك في كلامه وفيه تغليب والتزيل
قوله تعالى حكايه

المراد بما انزل اليك القرآن كله والمراد بما انزل من قبلك سائر الكتب
 المتقدمة اى الشرايع باجمعا **والايمان** بها جملة اى الايمان بما انزل اليه
 وبما انزل من قبلها جميع قطع النظر عن تفاصيل ما فيها من الشرايع و
 الاحكام فرض عينى اى فرض على كل مكلف بان يؤمن بان جميع الكتب
 حق وقوله **والايمان** مبتداء وجملة خبره وقوله فرض عينى خبره **قوله** وبما انزل
 اى الايمان بالاول وهو بما انزل اليه عليه السلام فهو عطف على قوله
 وقوله تفصيلا بخبر الايمان به على سبيل التفصيل بان يؤمن بتفاصيل ما فيه
 من الشرايع والاحكام وقوله من حيث اما متعبد وان اى مكلفون
 بتفاصيله لتفصيل لقوله فرض عينى انما كان الايمان التفصيلى بالاول فرضا
 لان الله تعالى اوجب علينا عملا وعقلا ولا يمكن القيام به الا بعد العلم
 بتفاصيله بخلاف الثانى فان تفصيله ليس بوجوب علينا لاننا لم نكلف به
 الا ان حتى يبرهننا سوفة على التفصيل **قوله** وكفى على الكفاية اى ان
 قام به البعض يسقط عن الباقي فان تحصيل العلم بتفاصيل الشريعة
 المحمدية غير واجب على الكل بل الواجب وجود شخص يعلم جميع الاحكام
 الشريعة الاصلية والفرعية حتى انه ذكر الفقهاء انه يحرم على الامام اخلاء
 سافة القصر عن شخص يتدبر على تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه
 من ازالة الشبهة والزمام المعادين وارشاد المسترشدين وبسمي المنصب
 هذب وكذا يحرم عليه اخلاء سافة القذوى عن شخص عالم
 بنظام الشريعة والاحكام العملية التى يحتاج اليها العامة وقيل الواجب
 وجود شخص متصف بالوصفين المذكورين فى كل اقليم وقيل فى جميع المورة
 قوله لا وجوب على كل احد بوجوب الحج وفاد المعاش لان الشرائع
 لتفاصيله يتوقف على ادوات لا يحصل الا فى مدة متطاولة بالنظر
 دقيقة فيستغرق تحصيلها العرو وينتفى الى غيره فنعطيل من المقاصد
 الدينية والدنيوية ففصل المعاش والمعاد **قوله** اى يؤمنون لا يقتضون
 مع اى المراد بالايمان ههنا ليس مطلق الايمان المشترك بين
 مؤمنى اهل الكتاب وبين من اعداهم بل الايمان المعتقد بهذا القيد
 فلا شك انه مخصوص بمؤمنى اهل الكتاب وغيره من ذلك وقع ما
 يروى على قوله وبما انزل من قبله يؤمنون ان المختار عند المصطفى والمرقى
 عن ابن عباس رضى ان المراد بالذين يؤمنون بما انزل اليك الاية
 مؤمنوا اهل الكتاب فلا بد ان يذكر فيه ما يخص بهم ولا يوجد فى
 غير من اهل الكتاب والايمان بالاخرة مشترك بينهم وبين من اعداهم

فلا يكون مخصوصا بهم ووجه الدفع ان المراد الخاص لا المطلق ولا شك
 ان الخاص بخصوص بهم دون من اعداهم من اهل الكتاب **واختلافهم**
 الى مجرور معطوف على ان الجنة التى بحمد الله بنى الياسنة واهل الكوفة
 مرفوعا عطفا على المرفوع اعنى ما فروع او مجموع لانهم كما انهم مستقرون
 على ذلك الاعتقاد الفاسد على ما بينه قوله سبحانه عليه كذلك مستقرون
 على هذا الاختلاف فى الرفع بقوت هذا المعنى فمن تقدمه لزمه ترجيح
 المرفوع لا قبل **وتقديم الصدق** لفظ الصلة كما يطلق فيها هو
 المشهور على صلة الموصول كذلك قد يطلق على الجار مع المجرور المنطلق
 بالفعل وهو المراد ههنا لان قوله وبما انزل من قبله مستقرون وقوله
 بناء معطوف على المضاف لا على المضاف اليه اذ لا معنى لتقديم
 البناء وهو ظرف واعلم ان العلامة الشريفة قال فى شرح الكشاف
 يريد ان هناك تقديمين احدهما تقديم الظرف الذى هو بالاخرة
 ويقتضى تخصيص ايقانهم بالاخرة اى ايقانهم مقصور على حقيقة الاخرة
 لا بقدرها الى ما هو على خلاف حقيقة وفى ذلك ترويض بان ما عليه
 مقابلهم ليس من حقيقة الاخرة فى شىء كانه قبل يؤمنون بالاخرة لا
 بخلافها كما اهل الكتاب الثانى تقديم المسند اليه الذى بنى عليه يؤمنون
 ويقتضى ايضا تخصيصا اى الايمان بالاخرة مقصورا فيهم لا يتجاوزهم
 الى اهل الكتاب وفيه ترويض بان اعتقادهم الذين يؤمنون اية
 ايقان بالاخرة ليس بايقان بل هو جهل محض كما ان معتقدهم جهل
 فاسد انتهى فقرا المصنف ترويض بين اعداهم الى مبتداء خبره ما قدم عليه
 من قوله وفى تقديم الى معنى فى التقديم بين المعتقدين التخصيصين ترويض
 بين اعداهم بمعنى ان فى كل تخصيصين ترويضاً فيحقق ترويضاً مختلفان
 فالعطف فى بان الى التوطئة كما فى العجنى زيد وكرمه وقوله بان
 اعتقادهم امر فى الاخرة غير مطابق ناظر الى الاول وقوله ولا صاد
 عن ايقان ناظر الى الثانى على طريق التنفيد والشر المريبين وقوله
 من اهل الكتاب بيان لمن اعداهم وفايدته الاعتزاز عن مؤمنى اهل
 المشرك فان المحض ليس بالنسبة الى غيرهم بل بالنسبة الى من اعداهم
 من اهل الكتاب كما مر قال الشريفة فى شرح المفتاح وفى الاية تخصيصا
 احدهما من تقديم بالاخرة اى المؤمنون يؤمنون بالاخرة لا بشىء وهو
 غير الاخرة فهذا قصر غير حقيقى فتعديده الترويض بان الاخرة التى
 عليها اهل الكتاب ليست بالحقيقة الاخرة والثانى تقديم هم اى المؤمنون

هم الموقنون بالآخرة لا اهل الكتاب فهذا ايضا قصد غير حقيق
فصنفه القريض بان ايقان اهل الكتاب بالآخرة التي هم عليها
ليس في الحقيقة ايقان انتهى فمن قال تقديم الظرف للقصر كما في
لا الى الله مختصرون وتقديم المستند اليه وهو تقديرهم مع بناء الفعل على
ايضا بقصر عليه كما في انا سمعت في حاكبك والقصر ان اضافيان كما
هو الغالب في اسماءات البقاء والمعنى المستفاد من قصر الاول
ان ايقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يمتد الى ما هو خلاف حقيقتها
وتقرين لسائر اهل الكتاب وبما هم عليه من امر الآخرة والمعنى
المستفاد من القصر الثاني ان يقال المذكور لا يمتد الى غيرهم وهذا
تصرح بانهم على جهالة في امر الآخرة فقد اخذه من كلام الشريف العلام
لكن تعرف بان جعل المستفاد من القصر الثاني التصرع والتكاهن
قصد بذلك الاعتراض على المصنف فانه جعل المستفاد من القصرين
القريضين من عدم من اصل الكتاب كما استنفذ من ايراد
الكلام بطريق اللق والنشر المرتبين على ما قرأت خبر بان ما
ذكره ليس تقريرا بان من عدم من اهل الكتاب على جهالة في امر
الآخرة بل هو توبيخ به كما صرح به قدس سره فهو توبيخ بان الايقان
المذكور لا يتعدى الدين بوسنن الآلة فيكون تقريرا بمن عدم من
اهل الكتاب ولغزظ ظهور قد غنى عنه لشغفه على الاعتراض
واليقين اتقان العلم الموجود في آية النسخ بالآلة المنقولة
المثناة من فوق وهو الصحيح وما وقع في بعض النسخ بالآلة المثناة
من تحت فكان من سوء النسخ فالمعنى ان اليقين هو العلم بالحكم
بنفس الشك والتمهيد عنه بالاستدلال فيقهر رد على الامام حيث
قال اليقين العلم بعد الشك فلا يقال بنقته بوجهي وان السناد
فرق بل يقال في العلم بالحادث سواء كان ضروريا او استدلاليا
فلا يرد ان في كلام المصنف خلل من وجهين احدهما ان قبح الاستدلال
عليه قول الامام والثاني التفسير بالاعتقان فيفسر لا يقان لا يبين
بل اليقين هو العلم كما دل عليه قول الامام ايضا انتهى ووجه عدم
الورود انه رد على الامام فكيف يكون كلام الامام موجبا
لرد عليه ثم ان ما ذكره المصنف مني على ان لفظ اليقين والاعتقان
مشترك بين المعنيين اهدما العلم مطلقا والثاني العلم الحاصل

بالاستدلال

بالاستدلال قال البغوي الاعتقان العلم وقيل الايقان واليقين العلم
بالاستدلال انتهى والاول هو المتعارف عند اهل الكلام والميزانين
وهو المذكور في شرح المواقف وغيره من كتب المصنف والكلام والثاني
هو المشهور عند ائمة التفسير واللغة فما ذكره المصنف في سورة التكاثر من
ان علم المشاهدة اعلى مراتب اليقين مني على ما عليه اهل الكلام
وغيرهم وما ذكره ههنا مني على ما عليه ائمة التفسير فلا يرد ان المشاهدات
من اليقينات وهي علوم ضرورية وقد قال ههنا البغوي لا يوصف
بالعلم الضروري وبعض المحققين بعد ما ذكر من ان المذكور هو منه
اللفظي والمذكور في الكتب الاصول والميزان هو المعنى الاعم اعم اعم
للفردي قال لا حاجة الى اعتبار الاستدلال في الآلة لانه لو حصل
الايقان بالآخرة بالحق والمثاهدة لكان في اعلى المراتب والتعدي
لا يتوقف على الاستدلال انتهى يريد ان ايراد المعنى اللفظي ههنا
وان كان يوجب انه يحتاج اليه في الآلة لا حاجة اليه فيها
لانه لو حصل الخ فهو بيان للواقع لا اعتراض على المصنف لا يقال ان الكلام
في مدح الكتاب وكونه وليا لا يمان وامر الآخرة لا نقول بل الكلام
في مدح الكتاب بكونه هدي للتدين سواء كان اللفظي حاصلا بالاستدلال
او بالضرورة فتأمل **ف** وكذلك اي ويكون اليقين عبارة عن العلم
المتقن بنفي الشك عنه بالاستدلال لا يوصف علم الباري ولا العلم
الضروري اما علم الباري فلا لاز فيجتمع فيه الاستدلال و
الاكتساب واما العلم الضروري فلما فات الضرورة الاستدلال
فلا يوصف مني منها باليقين وفيه تفرع بالرد على الامام بعدما اشار
اليه بقيد بالاستدلال **قوله** والآخرة ثابت الاخير بكسر الخاء فيها
اسم فاعل من اخر بمعنى تأخر الآلة لم يستعمل ومعناها ضد الاول
وكذا الاخر بفتح الخاء افعل تفصيل منه قوله صفة الدار خزان
لعله والآخرة يعني ان الاخر التي هي ثابت الاخر صفة فلا يقال ان
موصوف واستدل المصنف لقوله تعالى تلك الدار الآخرة على ان
موصوفها الدار المقابلة لهذه الدار وقيل موصوفها الشارة لو
راد كل منها في القرآن **قوله** بدليل قوله تعالى ثم الله يشي المشاة الآخرة
والحق ان موصوفها ههنا احد الامرين من الدار والشاراة لورود
كل منها في القرآن **قوله** جعلت كالدنيا اي الآخرة صفة خالصة على تلك
الدار كما ان الدنيا صفة خالصة على هذه الدار فمنها من الصفات الغالبة

ولذا قل ذكر الموصوف منهما مثل ذكر الدار الآخرة والدار قبل نقلا
عن الزمخشري ان الغلبة قد يكون في الاسماء كالبيت على الكعبة وقد
يكون في الصفات كالرحمن والرحم بدون الاضافة الى الباري جل
ذكره وقد يكون في المعاني كالخروج على الشروع في الباطل وحرثها
في الصفات وكذلك في الدنيا قال قدس سره ثم انها جزأ مع الغلبة المذكورة
يجري الاسماء اذ قلنا يذكر موصوفها معها اقول وقد ذكر الموصوف
وندرية لا في الغلبة الا يرى انهم مراد بان الرحمن من الصفات الغالبة
مع انه ذكر موصوفه مع في التسمية لا يقال قال الرضي معنى الغلبة تخصيص
اللفظ ببعض ما وضع له فلا يخرج معنى عن مطلق الوصف بل انما يخرج
عن الوصف العام اي لا يطلق على كل ما وضع له بل يخرج الوصف
عن كونه وصفا اي لا يتبع الموصوف فلا يقال فيبدأ انهم انتهى
قال الشريف العلامة في حاشيته السري ذلك ان خصوصية الموصوف
صاريت بالغلبة واخلة في معلوم الوصف مع ملاحظة انضاف
بهم المشتق فلا يقع اجزاؤه على غيره وهو ظه ولا عليه اذ يعمد
معنى مثل فيبدأ اذ هو قيد فيبدأ وهو قيد في دونه انتهى فلا يراها
نفس في انه يتبع ذكر الموصوف مع الصفات الغالبة وايضا يلزم الخاتمة
بين كلاما العلامة في الحاشيتين لا نقول هو معنى الغلبة التفرقة بحيث
يكون من عداد الاسماء العرفية غير الحارة على الموصوف والمراد
هنا ما يكون جاريا مجرى الاسم لان يكون اسما صريحا فكيفه فله ذكر
موصوفها معها وقد صرح في شرح المفتاح على انه لا يقدح في المدايرة
الختلف على سبيل المذرة او القلة قال في المفضل وحق الصفات ان
تخص الموصوف الا اذا ظهرت امرة ظاهرا يستغنى عنه عن ذكره
لح يجوز ذكره واقامة الصفات مقامه كقوله وعليها سرورنا فضاءها
داوود وقوله قالي وعندهم قاصرات الطرف عين وهذا باب
واسع وقد يبلغ من الظهور انهم بطرحه راسا كقولهم اخرجوا
بطم والفارس والصاحب والراكب والاورق والاطاسي
وهذا يؤيد ما ذكره في قوله وعن نافع انه خففها اي خفف لفظ
بالاخرة بخفف الفرة والقادر كنهها اي حركة الفرة المردوفة
على الاسم قبلها فصار وبالاخرة **قوله** وقرئ يوقنون بلبت الواو
همزة لظن ما قبلها واعلم ان اصل يوقنون يتيقنون فلبت الياء
واو الكون ما قبل الياء باد مضمومة فصار يوقنون ثم قلبت

الواو المقلوبة من الياء المضمومة ما قبلها همزة لاها وان لم تكن فيها
مضمومة ساكنة لكنها اجريت مجرى المضمومة في وجهه ووقفت فقله
اجراء ساكنة لها مجرى المضمومة مفعول له لقوله قرئ اي قرئ بقلب
الواو همزة اجراء للواو المضمومة ما قبلها مجرى الواو المضمومة نفسها
فان الواو المضمومة الواقعة فاء الكلمة كما يجوز فيها همزة كما في وجهه
ووقفت فانه قرئ فيها اجراء واقفت كذلك يجوز فيها همزة وان لم يكن
الواو المبدا من الفاء مضمومة كما في ههنا لان ضمة ما قبلها اعني الياء
ينزل ضمة نفسها **قوله** وضميمة لجت الموقدان الى موسى وجدة اذا
ضاء هما الوقود اي مظهر اجزاء الواو المضمومة ما قبلها مجرى الواو
المضمومة نفسها قول الشاعر في وصف ابنيه بالكرم والاشتهار به و
في الخواشي الشريفة لجت بروي بفتح الحاء وبغتها من حبيب على وزن
شرف اذا صار محبوبا فادغم الباء بالاسكان او ينقل الضمة اي
الى الحاء يقال لجت الى فلان ويطلق على زيادة الباء اي بالحقبة
الى واللام جواب قسم مقدس ولم يوت بقدر مع انه ما ضي منفت
لا جراءة مجرى فعل المدح نحو والله لخير الرجل زيدا والشعر لخير
لابي حبيته الفدي وصف الشاعر ابنيه بالكرم والاشتهار فكيف
عن الاول بايقادنا والقرئ وعن الثاني باضافة الوقود اليها
وقد صرح الوقود ههنا بضم الواو وهو مصدر واذا فتحت كان
اسما لا يتوقفه وفي رواية ميبويه قلبت الواو همزة في موسى ايضا
انتهى **قوله** والجملة في محل الرفع اي جملة ادلك على هدى كانت في
محل الرفع فالجملة مبتدأ وفي محل الرفع خبره قوله ان جعل احد الموصولين
مفعولا عن المتقين فيه عدول عن الكسوف حيث اقتصر على الموصول
الاول لانه يرد عليه انه اذا اجري الموصول الاول على المتقين
جعل الثاني مبتدأ بخبر عنه باؤدلك على هدى في محل الرفع ايضا
فلا بد ان يؤول كما فعل قدس سره ثم ان فضل الموصول الاول
وخبره بالا جيني وهو الثاني ولا عكس فيجعل احد الموصولين
مفعولا اما يجعلها مفعولين بان يجعل الاول مبتدأ والثاني
مفعول فاعلمه واما يجعل الثاني فقط مفعولا مبتدأ والاول
مفعولا بالمتقين وانا كرهه فيما سبق ليظهر صحة قوله والا فاستبان
بالحاجة الى تأويل كما احتاج اليه عبارة الكشاف في خبره مرفوع
على انه خبر ثان لقوله الجملة وانا اخره عن الشرط لا شذوا على مرجع الغير

وكان لما قيل هدى للمتيقن هذا المقدر خصوصي يكون الموصولين
جميعا موصولا عن المتقين بأن يكون الأول سبداً والثاني عطفاً
عليه وأما إذا كان الثاني وحده مفصلاً عنه بأن يكون الأول موصولاً
والثاني سبداً والمجمل جزؤه فلا يمتثل هذا المقدر فيه كانه خفي البيان
استعمال الثاني على نوع تكلف فان جملة هدى للمتيقن الى بيان حال الكتاب
وهذا بيان حال الذين يؤمنون بما انزل اليك الحق فلا يصح عطف احدهما
على الآخر فلا بد ان يتكلف في ارجاء الى بيان حال الكتاب بان يقال
المقصود من الجملة الثانية توبيخ بعض اهل الكتاب الذين لم يؤمنوا انما انزل
اليك الا وهم يحسبون انهم على الهدى والفلاح فكانه قبل هدى للمتيقن
وليس هدى اهل الكتاب الذين راغوا فباعوا التوريتين بجمع الجمل
الثانية على بيان حال الكتاب فيصير عطفاً على جملة هدى للمتيقن وانما
قال فكانه اذ ليس هناك سؤال بل اتجاه سؤال فجعل لذلك كانه بقوله
كذ ان الجواني الشريفة قوله قيل ما بالهم خصوص ذلك هذا الاختصاص
مستفاد من لام الاختصاص في المتقين فانه يدل على اختصاصهم كون
الكتاب يكون الكتاب هدى لهم واقول قد عرفت ان الاختصاص المستفاد
من اللام بمعنى التعلق والارتباط لا المحصر فلا يفرق ما يوجه عبارة
الكشاف من كونه بمعنى المحصر كما توههم بعضهم وبني عليه ما بين ثم انه قدس سره
قال في تفسير قوله ما بال المتقين خصوص ان ذلك اي ما حالهم يخصهم
منك وهل هم احق به نال السؤال هل يتحقق ما اثبت لهم من
الاختصاص والجواب شغل على هذا الحكم مع تخصيصه بوجه وقد قدم
فيه الى الهدى بنجدة وهو الفلاح بقوة اليك لغة التي ينفعها بتكثيره
كانه قبل هم مستحقون للاختصاص والسبب في ذلك الاوصاف
التي رتب عليها الحكم فاستغنى عن تأكيد النسبة ببيان علقها وقد يقال
المقصود من السؤال هو السبب فقط اي ما سبب اختصاصهم و
استحقاقهم الالة بين في الجواب مرتباً عليه سببه فان ذلك اوصاف الى
معرفة السبب فلا حاجة اصلاً الى تأكيد الجملة وربما قيل قصده مجموع
الامر من اي هل هم احق بذلك وما السبب فيه حتى يكونوا كذلك
انهم كلامه قدس سره واجوب بقوله الذين يؤمنون الى اخر الايات
اي الذين هذا عقيدتهم واعمالهم احق ان يهديهم الله ويعطيهم
الفلاح مخرج في الكشاف وقال في الكشاف وجن بصحة المتقين المظهر
تحتها خصايهم التي استواحيوا بها ان يلفظ بهم وينقل بهم ما لا يفعل من

ليسا على صفتهم انهم والمضى طوى هذا الكلام عن البين ما دس في
الاعتزال حيث اراد ان يجب ذلك على الله تعالى بمنقضى حكمه وجوبا
عقليا بحيث ما ذكره مذمة واما حمل الاستحباب على الاستحقاق كما عند
المعتزلة بالمعنى المذكور عند اهل السنة بمعنى الملازمة لجاري العادات
في الخيالات بلا وجوب كما مفيد شرح الكشاف فكيف اذا شك ان
مراده المعنى المذكور كما مخرج قدس سره واما ما قاله بعض المحققين
من انهم فسروا الهدى بالدلالة باللفظ وهو عند المعتزلة سابق على اعمال
الخير فجعل الايمان والاعمال سبباً لاستحباب الهدى محل تامل الا ان
يراد بالهدى ثمرة من مثل الفلاح ويراد عطف الفلاح على الهدى
في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون ويمكن
ان يقال على ما هو تقرير السيد ان اللطف الذي يدعى الى كل عمل غير اللطف
الذي يسببه هذا العمل لكنه بشكل الامر في اللطف الداعي الى اصل الاعمال
فلا يظهر وجه اختصاص المتقين بالهدى الذي هو عبارة عنه ولا يلزم
ما ذكره وامن ان كل وصف سبب للاختصاص فكيف اذا جمع الاوصاف
وبالجملة ليس المقصود افادة ان تلك الاوصاف اسباب لا تضاف
لغيرها واخر من تلك الاوصاف كما لا يخفى انتهى فانما يرد على صاحب الكشاف
لا على القاضي فلا حاجة في دفعه الى ارتكاب تكلفات باردة
وبقصفات شاردة والا فاستئناف لا محل لها اي وان لم
يجعل احد الموصولين مفصلاً عن المتقين بل كلاهما متصلاً يجعل
الاول منفصلاً مثلاً والثاني معطوفاً عليه او على المتقين جملة اولئك
على هدى الالة جملة مستأنفة ايضاً الا انها كانت في الاول في
حل الرفع على اية خبر الموصول عن المتقين في هذا الوجه لا
محل لها من الاعراب فمناط الفائدة قوله لا محل لها والاستئناف
مستأنف عنها فكانه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة او
جواب سائل الخ يعني ان كون جملة اولئك مستأنفة يقتضي ان
يكون جواب سؤال افتتحة الجملة الاولى قائماً ان لا يكون عن
السؤال السبب اصلاً لا عن المطلق ولا عن الخاص بل يكون عن
نتيجة ما تقدم من الاحكام والصفات اي قابيتها وعرضها فكانه
ما اجري الصفات على المتقين بعد اهراء الاحكام على الكتاب
سائل سائل ما فائدة هذه الاحكام والاوصاف وينجتها فاجب
بانها الترتيب من خصائص الصلاة والجمعة الى لوح الهدى والفلاح

والى هذا اشار بقوله وكما نسيه الاحكام الخ او يكون السؤال عن
السبب المطلق واليه اشار بقوله او جواب سائل قال ما الموصول
هذه الصفات اختصوا بالهدى أى هل هم أعتاد تلك الأثره فتكون
الخ مع ما عطف عليه من قول او جواب سائل قال الخ بيان وتفصيل يكون
هذه اولى الآله مستأنفة فمعطوف قوله او جواب سائل الخ على قوله نتيجة
لا يقتضى ان لا يكون هو جواب سائل فحصل الكلام انه جواب سائل اما
عن نتيجتها لا عن سببها او عن سببها المطلق فتقدير الكلام ذكارة جواب
سائل سأل عن النتيجة والتمرة او كارة جواب سائل سأل عن السبب المطلق
واشار بنا عن احتمال كونه جوابا عن السؤال عن السبب الى ضعفه وبينه
قدس سره بانه بعد ما جرى عليهم تلك الصفات المتقضية لذلك الاختصاص
اقتضاء ظاهر لم يبق لهذا السؤال اتجاه الا بان يفعل السائل عن اقتضاء
الاختصاص كان الجواب المذكور اعاده للدعوى بنيتها على ان السائل
فيها يفتى عن سورة السؤال الا انه غير في النسبة بين الهدى والمنقذين
وزيد النسخ نتيجة الهدى احراز من بشاعة التكرار انتهى مراد ذلك
بانه لا سأل عن سبب اختصاصهم بذلك اجيب بانه تمام الروح على كال
الهدى من الله تعالى والهدى من الله توفيق وتأييد واعانة منه بلا
عزة ذكارة قبل سبب اختصاصهم هو لا يكون الكتاب هدى لهم هو كونهم
موقنين من الله وموحيين منه وظاهر ان كونهم موقنين من الله تعالى
مغاير للاختصاص المذكورين وسبب له لا سيما اذا انضم اليه الفلاح
الاخرى الذى هو هم المادى واعظم المطالب انتهى اقول كما ان تلك
الصفات المجردة مقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهر بحيث لم
يبقى لهذا الاتجاه الا بان يفعل السائل عن اقتضاءها الاختصاص
الى اخرها ذكر قدس سره كذلك يقتضى الالتصاف بها اقتضاء ظاهر كونهم
موقنين من الله تعالى وموحيين من هذه فلا يبق لهذا السؤال اتجاه
الا بان يفعل السائل عن اقتضاء الى اخرها ذكر خلاصة ما ذكره قدس
سره باق لا يندفع ومكثوف ولا يتنفع ولا يختلجنى في وجوه ان كلام الرد
مبنى على التفسير بين الهدى الاول والثاني مع ان كلام المصنف لا يماسه
على ما لا يخفى لان التوفيق والتأييد محمول على الهدى ولا يقتضى له
فالهدى واحد في الموضوعين ثم ان المراد بالاحكام الاحكام المنطوقه
المستفادة من قول ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمنتقين وبالصفتان
المقدمة الصفات المستفادة من قول تعالى الذين يؤمنون الى اخر

الآية

الآية وبالحققتنا اندفع الابحاث التى اوردوها من الموقنين بخدا فبحر حاجب
قال فيه ابحاث احد هاتين ليس في السابق الاحكام واحد هو كون الكتاب
هدى للمنتقين وثانيتها ان الاستيناف لا يكون الاجواب بالسؤال وثالثها
ان كون الجملة بنتيجة السابق لم يجعل من جهات الفصل ولا مناسبة له بالفضل
اذ النتيجة تقتضى ذكر الرابطة الدالة على التفرع انتهى فتناء البحث الاول
الغفول عن تعدد الاحكام المنطوقه وقد عرفت ومنشاء الثانيين حل النتيجة
على المصطلح وتعرفت ان المراد منها الفرة والغايه وان المراد بكونها نتيجة
انه سؤال من فائدها وتتمتها قبل واعلم ان استيناف الموصول الاول ارجح
واولى لانه يحسن على تقدير تأويل الهدى بزيادة والصفات عليه وتأويل
المنتقين بالضالين الصابرين الى التقوى واما استيناف اولئك او
لا يشاء بالموصول الثاني فيجوز ان على تقدير العبور مرة الى تكلف في
وصف الضالين بتلك الصفات المجارية على المنتقين ولان استيناف
الموصول الاول سطر على بيان الموجب مفعلا دون استيناف اولئك
ولان الاستيناف بعد اجراء تلك الصفات المتقضية للاختصاص
ليس فيه مزيد لطف بل هناك نوع غفول عن فضل تلك الصفات
انتهى واصلا ما اخذ من كلام الشريف قدس سره كنه فضة فلا يخفى
عن فائدة **قوله ونظيره الخ** ظاهر العبارة ان المراد بنظير الاستيناف
المذكور بقوله او جواب سائل الخ لان ذلك احسن الى زيد صديقتك
نظيره قوله تعالى هدى للمنتقين الذين يؤمنون بالغيب الى قوله يؤمنون
وقوله صديقتك القديم حقيق بالا حان نظيره لقوله تعالى اولئك
على هدى من ربهم الآية وقيل المتبادر من العبارة وان كان
انه نظير الاستيناف الا خبر وحده الا ان الاحسن بحسب المعنى
ان يجعل نظير الكلام الاستينافين لان كل واحدة منها واقع على
الوجه الابحاث اما الاول فبنيان لاستدراكه واما الثاني فلان وضع
الاشارة موضع التفسير اشعار بتقدير تلك الصفات كارة قبل اولئك
المتبينون وتلك الصفات على الهدى من حيث ان ترتيب الحكم مشور
بعلة الوصف له بخلاف التفسير فانه راجع الى الذات دون ملا خطية
الاوصاف انتهى واصلا ما اخذ من كلامه قدس سره في سبب تفصيله
اعلم انهم اتفقوا على ان المضبوط في احسن هو صيغة الخطاب كمن
العلامة الفتاوى قال شرح الكشاف ان السؤال في سورة اعانة
باسم عن سبب الا حان حق قال في المعطول والسؤال المنعبر

واذا قيل صدقتك القديم اهل كذلك فقد ائني با هو الجواب حقيقة و
هو الحكم كونه حقيقيا لذلك وزيد فيه ذكر ما يوجب الاحتجاج وهو الصلة
القديم وبذلك يتبع الاحتجاج ويتحقق الحكم فيكون ابلغ واحسن فظهر
ان قوله والسؤال المقتضى فيه لا اذا ائني ليس بشئ سوف قد ائني صيغة
الحكمة من المضارع او على صيغة المبني للمفعول من الماضي بل الحق
ان مقتضى بل هو حقيق بالاحسان واهل له روح يستحق التاكيد في الجواب
لا جهة ملقاة الى السائل عنها التردد فيها وقد يستغنى عنه بذكر موجب
الاحتجاج كما اشارنا اليه انتهى واعترض عليه اما اولاً وان احتمال
الاستحسان مستبعد لان قوله احسنت بطريق الخطاب ليس الاثبات لا زعم الخبر
وحقيقة الكلام ائني لا تحل احسانك اليه ولا يخفى ان الاستحسان ان يتقدم
السؤال مناسبا لاصل فالسؤال المقتضى هل تعلم ما اذا احسنت فالجواب اعلم
انه مستحق لا احسان يعني ان سبب احسانك استحقاقه لاشئ اخر من جلب
نفع او دفع ضرر وغير ذلك واحول في الجواب هناك اذا قلت حفظت
التوبة لمن حفظها لا يتوهم ان يسأل هل تعلم ما اذا حفظتها بل الموجه ان
يسأل هل هي حقيق بالمحفظ حتى يكون حفظها واقعا موقعا ام لا واما ثانيا
فلان السؤال اذا كان هل هو حقيق بالاحسان يستحق التاكيد في الجواب
كونه جهة ملقاة الى السائل المتردد وذكر موجب الاحتجاج المعنى عن
التاكيد انما هو في القديم الثاني والاول خال عنه فيكون فيضا واقول
في الجواب عنه قد ينزل التردد ونزله الخالي عنه للتبني على ان الحكم كونه
حقيقا بالاحسان يعني ان لا يتردد فيه ولا يسأل حتى يحتاج الى دفع
بالتاكيد وقد اشار اليه قدس سره في شرح الكشاف حيث قال فان
اجيب بذكر اسم فقد ترك تأكيد الجملة على خلاف مقتضى الظاهر للكمة
انتهى ثم انه قدس سره ذكر كلام العلامة القنطرة في شرح الكشاف
بوجه اخر وهو انه اذا قيل ما سبب الاحسان اليه والاحتجاج اياه
كان ذلك طلبا لتصور خصوصي بعد العلم بان هناك سببا في الجواب فلا يبحر
في جوابه ان يقال زيد حقيق بالاحسان اذا لا يلزم منه سبب بخصوصي اصلا
قبل وفيه بحث لان السؤال عن سبب الاحسان لا عن احتجاج
الاحسان ولا شك ان كونه حقيقا سبب معيني من اسباب غاية
الامران يكون رابعا سبب ولا خير فيه اقول المراد هو السبب
الحقيقي الا يرى انك اذا قلت زيد حقيق بالاحسان يتوهم ان يقال
لم قلت انه حقيق فتقول لصداقته القديم فالسبب الحقيقي هو يكون
مستكنا ولقد اظننت في تحقيق المرام على ان نفع الناظر من في المقام

فان اسم الاشارة ههنا الخ وجهه قدس سره بان اسماء الاشارة
ههنا ان يشاهد بها الى محسوب شاهدة الى ما ينزل منزلة في غيره
وظهوره ولما كانت الصفات المجرات على المنقضي منزلة لهم جامع
اياهم كما هم حاضرون مشاهدون وضع اولئك موضع الصفة اشارة
اليهم من حيث انهم موجودون بها كانه قبل اولئك المميزون بتلك
الصفات فيكون من ترتب الحكم على الاوصاف المناسبة ومفيدا
للعلة بخلاف الصفة فانه راجع الى الذات وليس فيه ملاحظة لوصافها
بصفات المذكورة وقع في عبارة الكشاف ههنا باعادة صفة
قوله عليه ان الصفة غير مذكورة او لا فكيف يعاد فعول المعنى عنه
لذلك هذا لان اعادة الموصوف بصفة معناه ان يذكر الموصوف بذكر
صفة كما ان معنى الاعادة باسم وحده ان يذكر بذكر اسم وحده
فالمعاد وهو الموصوف لكن تارة بذكر اسم وحده وتارة بذكر
الصفة فمن قال فيه اشكال وهو ان المثال لا يتناسب المثال لان
الموصوف لم يذكر فيه بصفة حتى يعاد كذلك فالمتناسب ان يمثل
بقولك احسنت الى زيد الكريم الفاضل ذلك الموصوف بتلك
الصفات حقيق بالاحسان فلم يفرق بين اعادة الموصوف بذكر صفة
وبين اعادة باعادة صفة ويدل ايضا على ان المثال في نسخة
كان هكذا احسنت الى زيد صدقتك القديم حقيق بالاحسان كما
في اكثر النسخ التي عندنا هكذا احسنت الى زيد صدقتك صدقتك
القديم حقيق لذلك وهو ابلغ من ان يستأنف باعادة الاسم
وحده اي الاستئناف باعادة الموصوف بذكر صفة المذكورة ابلغ
من الاستئناف باعادة بذكر الاسم وحده وهو المراد باعادة
الاسم وحده مثلا قولك احسنت الى زيد صدقتك القديم حقيق
بالاحسان ابلغ من قولك احسنت الى زيد زيد حقيق لذلك
فانه من بيان المقضي دليل لا بلغة المذكورة اي لما في الاستئناف
الذي حصل باعادة الموصوف بذكر صفة اما مرجعا كما في المثال
المذكور واما اشارة كما في اسم الاشارة من بيان المقضي للحكم
فقوله ونخلصه بمرحطون على بيان المقضي ذكره بتمثيل
اسماء الاشارة فان فيها تلخيص بيان المقضي من غير تفصيل
فان ترتب الحكم على الوصف اي المناسب الصالح للعلة
اي ان استعاد به الموصوف الى بان ذلك الوصف المناسب هو

الموجب للحكم والباعث له بمعنى انه سبب لا عا دة كما هو مذهب
 اهل السنة من ان لا تؤثر في الوجود الا الله وان ما عدا اسباب
 عادية واما عقلا بمعنى يستحق تاركه الذم عند الفعل كما هو مذهب
 المعتزلة فالاجاب جهنا بمعنى مطلق النسب الا هم من العادى
 والمقتضى لا بمعنى الايجاب الشرعى **قوله** ومعنى الاستعلاء في على هدى
 الخ قال قدس سره بدير ان كلمة على هذه استعارة بقرينة **شبه**
 عليك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمسك والتمسك
 فاستعلاء الحرف الموضوع للاستعلاء كما شبه استعلاء المصوب
 على الخنجر باستعلاء المظروف في الظرف يصاح النبات فاستعلاء
 الحرف الموصوف للظرفية واما قال معنى الاستعلاء دون معنى على
 لان الاستعارة في الحرف يقع اولاً في متعلق معناه كما لا يستعلاء دون
 والظرفية والاستبداء مثلاً ثم يسرى اليه بتعبية كما حقق في موضعه **قوله**
 تمثيل لكم الخ بعدل عن عبارة الكشاف وهو سئل فكيف الخ لان غرضه
 بيان هذه الاستعارة بتعبية وقد قرر ان مطلق الاستعارة متفرع
 على التشبيه والتمثيل في اللغة التشبيه كما ان المثل الشبه بخلاف المثل فان
 معناه القول بالساير الممثل **قوله** وهو ليس بمراد قطعاً فلابد
 ان يؤول بالتصور مثلاً كما فقد قدس سره ثم ان هذه الاستعارة هل
 هي تبعية فقط ام بتعبية تمثلاً فقد اختلف فيها وصار هي مركبة للاراد
 مقصودة لا هوارة حق باحث فيه قدس سره مع العلامة النفاذ في مجلس
 الاسير القيوم ونصب مو لا ينافي الخ ارزى بوشيد توفراً وذكر قدس
 سره خلاصة هذا البحث بوجه اجمالي في حاشية الكشاف **قوله** ولكن
 خرج في بعض تصانيفه وفضل القول فيه فنقله لكونه افيد واهين
 قصصاً فاقول قال قدس سره بعد ما طول الكلام في تحقيق الاستعارة
 التبعية وانما يمنع اجتماعها مع التمثيل ثم ان جهنا فقه غريبة في الاستعارة
 التمثيلية فلنقصها عليك احسن القصص لئلا ايماناً بما ذكرنا ونكتنف
 لك بها ما روي اخرى في مواضع شتى قال صاحب الكشاف ومعنى
 الاستعلاء في على هدى من ربه سئل فكيف من الهدى واستعلاء
 عليه ونكتفهم بشبهت حالهم حال من اعلى الشئ وبركبه وقال
 هذا الشارح في حاشية عليه قوله ومعنى الاستعلاء مثل اي تمثيل و
 تمثيل وتصور فكيف من الهدى هو ان هذه الاستعارة تبعية
 تمثيلية اما التبعية فبما بانها اولاً في متعلق معنى الحرف وتبعية في الحرف

قوله في على هدى
 من ربه سئل فكيف
 من الهدى واستعلاء
 عليه ونكتفهم
 بشبهت حالهم
 حال من اعلى
 الشئ وبركبه
 وقال هذا
 الشارح في
 حاشية عليه
 قوله ومعنى
 الاستعلاء
 مثل اي
 تمثيل و
 تمثيل و
 تصور
 فكيف من
 الهدى هو
 ان هذه
 الاستعارة
 تبعية
 تمثيلية
 اما التبعية
 فبما بانها
 اولاً في
 متعلق
 معنى
 الحرف
 وتبعية
 في
 الحرف

واما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة متفرعة من عدة امور
 واقول لا يخفى عليك ان متعلق معنى الحرف جهنا اعني كلمة على هو الاستعلاء
 وهو من المعاني المفردة كالضرب والقول وكذا معنى لفظه على يكون
 كلمة على استعارة بتعبية يستلزم ان يكون متعلق معناها اعني الاستعلاء
 شبهة واستعارته اصالة وان يكون معناها شبهة واستعارته
 منه تبعاً وكون كل واحد من طرفي التشبيه جهنا مركباً يستلزم ان لا يكون
 معناها ولا متعلق معناه شبهة ولا استعاراً لا اصالة ولا تبعاً
 فتا في الا زمني ملزوم لتا في الملزومين فاذا جعلت الاستعارة في
 على بتعبية لم يكن تمثيلة مركبة الطرفين قطعاً ولا اوروث عليه هذه
 السكنة هكذا متفرعة واضحة المقدمات ومحقة بتعبية على القواعد
 البنيانية والمشهورات ابني بحقيقة ان يذعن لا استبان من
 الحق فجدد ما استبقينا منه فقال في الجواب ان انتزاع كل
 من طرفي التشبيه من امور متعددة لا يستلزم تركيباً في شئ من طرفه
 بل في ما اخذها وهذا كما ترى ظاهر البطلان من وجه واحد هما ان
 التشبيه مثلاً اذا انتزع من عدة امور فلا يصلح ان ينزع تمامه
 من واحد منها فقد حصل المقصود الذي هو التشبيه فلا معنى للانتزاع
 من واحد اخر مرة اخرى فيجب ان يكون جزء منه مأخوذاً من معنى
 تلك الامور وجزء اخر من بعض اخر فيلزم تركيبه قطعاً الثاني
 انهم اطلقوا على ان وجه الشبه في التمثيل لا يكون الا مركباً وليس هناك
 ما يوجب تركيبه سوى كونه متفرعاً من سور عدة فانه عرف التمثيل
 بما وجه متفرعاً من متعدد فاذا كان انتزاع وجه الشبه من
 امور متعددة استلزماً لتركيبه كان انتزاع كل من طرفي التشبيه
 منها مستلزماً لتركيبها لان المقضى للتركيب هو الانتزاع من امور
 متعددة وهو معنى كون المتفرع وجه شبه او مشبه او مشبه
 لا ملقاة في ذلك الا قنصاً وجزءاً الثالث انه قد حكى بان انتزاع
 كل من الطرفين من امور عدة يوجب تركيباً حيث مراد على شئ
 جواز ان يكون قوله تعالى مثلهم كمثل الذين استوقدوا من النار
 المفرد بالمفرد هذا كلام حق لا يحتمل حول شك واما معناه هذا
 المعنى في ذلك الجواب فهو بالمعقوفة بكسرة وتبليس خوفاً من
 شناعة الامور ولعلك نشئ الآن زيادة تحقيق وتوضيح فنقول
 ان قوله على هدى يحمل وجهاً ثلثة الاول ان يشبه الهدى بالمركوب

الموصول الى المقصد فثبت له بعض لوازمه وهو الاعتلاء على طريقة الاستعارة
 بالكناية الثاني ان يشبه تمسك المتقين بالهدى باعتلاء الراكب في الفلك
 والاستقرار وروح يكون كلمة على استعارة بتعبية الثالث ان يشبه هبشة
 مركبة من المتقى والهدى وتمسكه ثابتا مستقرا عليه بهيمة مركبة من الراكب
 والمركوب واعتلاء عليه تمسكه منه وعلى هذا كان ينبغي ان يذكر جميع الالفاظ
 الدالة على الهيئة الثانية ويراد بها الهيئة الاولى فيكون مجموع تلك الالفاظ
 استعارة بتعبية كل واحد من طرفها منتزعة من امور متعددة ولا يكون
 في شيء من مفردات تلك الالفاظ تعرف بحسب هذه الاستعارة بل هي
 على حالها قبل الاستعارة فلا يكون هناك استعارة بتعبية في كل كلمة على
 الاستعارة بتعبية في الفصل في قولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى الآية
 افتر في الذكر من تلك الالفاظ على الكلمة على لان الاعتلاء هو العدة في
 تلك الهيئة اذ بعد ملاحظة بقراب الذهن الى ملاحظة الهيئة واعتبارها
 فجلت كلمة على بمعنى قراب الاله والقرينة دالة على ان الالفاظ
 الاخر الدالة على سائر اجزاء تلك الهيئة مقدر في الالفاظ قد ذكر
 على سائر الاجزاء قصد كما قصد الاعتلاء بكلمة على ولا امتناع لان
 يقال استعيرت كلمة على وحدها من الهيئة الثانية للهيئة الاولى
 وذلك لان الهيئة الثانية ليست معنى على ولا تتعلق معناها الذي
 يبرى الاستعارة منه الى معناها والهيئة الاولى وبعد ما اوردتها
 سواليا وجوابا ونظائرها مما مر حواشي الاشقة الفراغية قال واذا قد
 تحققت ما مرنا عليك عرفت ان هذا الوجه الثالث اعني ان يكون
 الاستعارة بتعبية عن الوجه الثاني اعني ان يكون الاستعارة بتعبية
 على تدقيق النظر في احوال المعاني المقصود بالالفاظ المعذرة رعاية
 ما يقتضيه قواعد علم البيان فمن غير زلت في اقدام قوم فضلتوا و
 اضلوا ثم ان قدس سره معذرا طوّل الكلام في تحقيق الاستعارة
 في هذه الآية وفي قوله تعالى لتكلمن تنقون وفي قوله تعالى حتم الله
 على قلوبهم قالوا ثم ان الشارح بعد ما جرى في المباحث من ابطال
 الاستعارة التعليلية التبعية في صورة جزئية اعني كلمة على كما حققناه
 ونشبهت بالاشبهة كما مضى فكر في نفسه برهنية وقد روي في ذلك
 الجزئي في صورة كلية وقمر فقال لا يقال الاستعارة التبعية
 الجزئية لا يكون تمثيلية لانهما يستلزم كون كل من طرفي مركبا و
 متعلق معنى الحرف لا يكون الا مفردا لانا نقول كلمتا المقدسين في

حينئذ

في حينئذ المنع فان مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بالحالة بل وصف صورة
 منتزعة من عدة امور لوصف صورة اخرى وهذا لا يوجب الاعتلاء
 اعتبار العدد في المأخذ لانه في كونه متعلق الحرف ومن
 البتة في تلك تقرر المفتاح لاستعارة لتعل في تلكم يتقون هذه
 عبارة بعينها وحينئذ وانت بعد خبرك بتحقيق ما سلف في وجوب
 افراد متعلقات معاني الحروف ووجوب تركيب ما ينتزع من امور
 متعددة تعلم سقوط متبعية ما سقوطا لا مرة فيه ولا خفاء ثم بعد
 ما ناقش في خصوصيات عباراته قال واما قوله ومن البتة الخ
 فقد يتبادر خيال فاسد لا يثبت على من لصدق في القواعد
 البانية ثم قال في آخر كلامه واعلم ان الفاضل اليقين نعم اجتماع
 التبعية والتعليلية من عبارة المفتاح لكنه لم يصرح بان طرفي تلك التبعية
 يكونان منتزعين من امور عدة فحق الفناء في كلامه والشارح
 قلده في ذلك وراوده ما اظهر فساد فثبت انت في رحابة القوانين
 ولا تكون من المقلدين الذين يحسبون انهم يحسنون صنعا ومن الغريب
 انه قضى هذه القضية العلامة المتناذرات في اواخر شرح المفتاح
 شاكيا فيه عن الزمان وعن اقراض القرآن وقال في اضافة الذكاء
 الى كاف الخطاب اشارة الى ان الخطاب في هذا الفن والآخذ
 في هذا الكتاب ينبغي ان يتصف بسلامة الذوق واستقامة
 الطبع وشدة الذكاء وصناء الفرجة والآن لم يحظ منه بطايل
 بخلاف بعض العلوم الاخر فاذربا يحصل لبعض الاجرار طرف
 منه بكثرة التكرار واذا تكلم في هذا الفن كان حجة لبا حزين
 وصحكة للناظرين كما جرت في مجلسي خارجي فحول افاضل مناقشة
 فاسدة في جريان الاستعارة التعليلية في الحرف على نطق الكشاف
 والمفتاح وفي ان المنتزع من عدة امور يصح ان يكون واحدا متعلقا
 لمعنى الحرف وقد حضر بعض العلماء عند انفسهم المجهلة في بن جشهم
 ممن ليس من الذكاء في العيز ولا في التميز وفي الفضل ولا يعرف
 قبلا من دبر فحول التعظيم على التكلم والترس على النفس فقال
 بعد ما ذلك عنبه وقرأ ذنبه وحك لحيته وبل شغفه هذا انما يكون
 على التفصيل فان كانت الاسور مركبات فالصورة المنتزعة متعددة
 بلا التباس والآخذة كما لا هو ذن الكتاب والسنة والامام
 والقياس فشكر جماعة وشكى اخرون وضحك قوم وكبى الاكثرون و

يحتاج
 الى غرض
 من الغرض

قد روي بعض العلماء
 انهم اوردوا
 في بيان الحرف

وما زدنا على ان قلنا انقضاء اسما شر الاكياس وتعود وارث الناس
من شر الواسوس واصبر وافترقة الفضلاء على الابتلاء بمثل هذه
الخطبة النكرا والجنة العيا والشركة في الصورة المنزعة من ظاهرها
الذين لهم قلوب لا يفقهون واعين لا يبصرون باذان النعام يسمعون
وبادذان الانعام يعقلون انتهى فهذا ان خصمان اختصما فيه ونزل
كل منها فقتل الآخر في ذلك المجلس الغاضي زاعما ان الحق موقوفان
قلت الحق كمن قلت سال التهور الميزان بوسر من ذلك فقال موقفا
في الجواب الحق مع الامير واقرل عندي ان الحق مع المميز التفتازاني
فانه كما ان خصوصية كون المنزع وجه شبه او شبهة او شبهة ينفرد
في انقضاء التركيب على ما صرح به قدس سره كذلك ينفرد في انقضاء تركيب
وجه شبه كون المنزع منه امورا معتبرة في الطرفين بل الواجب كونه
مستزعا من متعدد اما في الطرفين كما في الاستعارة التمثيلية او في او
صافها كما اذا كان الطرفين منفردين ووجه الشبه مركبا كونه مستزعا
من متعدد في او صافها كما في تشبيه الثريا بالعمقود وتركيب الطرفين
مستزعا لتركيب وجه الشبه من غير عكس كلي وقد صرح به قدس سره
بجواز ان يكون التركيب وجه الشبه بكونه مستزعا من عدة امور هي
اجزائه لا اجزاء للطرفين ولا او صاف لها كيف وقد اخطأ قدس سره
في القول في طرف الاستعارة التمثيلية حيث قال ان الاشتراع فيها
مستعمل في اخذ المركب من اجزائه اما دونه نظرا الى ان الصورة العارضة
للك المادة مستزعة منها فلا محل لاشتراع ههنا سوى ما ذكره في خلاف
وجه الشبه فان له اشتراعا من الطرفين وناه لفا من اجزاء فنقول
فليكن وجه الشبه ايضا متالفا من اجزاء من غير ان يكون مستزعا
من اجزاء الطرفين فلا يلزم تركيبها ودعوى كون المتبادر منها الاشتراع
من الطرفين غير صحيحة ان المحافظ المتأكد في اجتماع صاحب
الاشارة في نقاد آزمة الكلام في نقاب الامور الى قلب تهور قدس سره
بحث التهورين ونقد به الشريف على السعداء فقال المحافظ المذكور ان
الحق في جانب التفتازاني في تجويز اجتماع الاستعارة التمثيلية والتشبيه
واني حقيقة في حواشي على المطول على ما هو ظني وقد صرح بجواز اجتماعها
الفصل بين واثارة اليه القاضي البضاوي في مواضع عديدة وحكم
غير واحد من الفضلاء فلا احسن صاحب الارشاد منه انكار ما
حققه في تفسير وترجيح جانب التفسير قال هذا جئتني عن الفحول عن

تحقيق المقام فان مبنى الاستعارة التبعية تشبيه المفرد بالمفرد و
مبنى التمثيلية تشبيه المركب بالمركب فيتاقيان فقال المحافظ فانزل
في الحيوان الذي هو جزء الانسان فانه مستزعا من امور متعددة
وهي جسم تام حاس متحرك بالارادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فكيف
الهئية المستزعة من الامور المتعددة كذلك فقال صاحب الارشاد هذا
بحسب فكيف لا يناسب المقام لان اهل المنطق يتروكون عن الجور
والفضايا وارباب البلاغة يخوضون في الخواص والمزايا وشئان
ما بينهما فلما آل الامر الى الشاخص بينهما اقيم لصلة العصر وكانت على
شرف الغرابة فانقضاء على ذلك هذا خلاصة ما حكى وسند وقع
هذا البحث بين التفسير التفتازاني والشريف المرحاني افتقر العلماء
في كل عصر فرقتين فمن صرح بجانب قدس سره ومن صرح بجانب قدس سره
الله رده والاكثر من طرف السعداء والحق ان الميزة المذكورة
والامير التهور ونزيره كانوا في جانب قدس سره لا مخرجي منه بقر
الله رده ولهذا اجلوه على التفسير التفتازاني فانقبض منه غاظر الحفظ
والشرح صدر الشريف في ذلك المجلس المنيف فخرج ما جرى فذلك الله
في الآخرة والاولى وقد مر جواب في قولهم استطى الجمل والغوري
واقتعد غارب الهوى عندك عا في اكتشاف من قوله جعل القوة مركبا
واستطى الجمل واقتعد غارب الهوى لان الظاهر منه انها تشبه آمنة كل
منها نظير ما نحن فيه وان كلا منها يقع وهذه في قولهم فتنه المص على
اشبه مثال واحد يشتمل على نظائر ثلث وانه يقال فتنه المص الجمل
والغوري واتبع الهوى وان الواقع في قولهم هو الغوري لا الغوري
للازدواج بقوله الهوى وان قوله جعل القوة مركبا حاصل معنى
استطى الجمل والغوري بقطع الغوري على الجمل لا ان يقع وهذه
في قولهم فان معنى استطى الجمل والغوري اتخذ الجمل والعواء
سطية ومركبا والمراد انصف بها وكذا معنى اقتعد غارب الهوى
ركب الهوى فان الغارب ظهر الداء ما بين السنام والعنق والمراد
اتباع الهوى وضل عن الهدى ثم ان الغرض من قوله وقد مر جواب
الح على ما افاده قدس سره هو ازالة استبعاد هذا التشبيه بانه فيما
ذكرناه من غير مقصود من الكلام وقد مر جواب في مواضع اخر وجعله
مقصودا من الكلام اما ما ذكره المص في قوله استطى الجمل والغوري
فان جعل بمنزلة قوله ركب مطلق الجمل والغوري كان استعارة

بالكنية وان جعل في قوة فذلك اخذ الجمل والنفوس مطبوعة كان تشبها
ولا بد وما قيل ان هذا المعنى مرفوع معنى استطى الجمل لا معناه الموضوع
ولوح هذا التأويل جعل الكلام من قبيل التشبيه مع ان يكون رايه
في الجاهل من باب التشبيه لان اصل معناه ريت رجلا متجافا مثل الاستعارة
لا ضرورة في تأويل رايه اسدا في الجاهل وارجاعه الى التشبيه لرجحان
الاستعارة فيه بخلاف استطى الجمل فانه يجعلها على السواء من غير
رجحان لاحدهما على الاخر فلا بد في توجيه من الجمل على احدهما وايضا
ما كان تشبها الجمل بالمطية مقصود وهو المراد بكونه مصحرا واما
افتقار غارب الهوى فقد شبه فيه الهوى بالمطية على طريق الاستعارة
المكنية وخيل باثبات الغارب وشرقه بذكر الاقصاد واما ما ذكره
صاحب الكشاف من قوله جعل الفتوة مرثيا فقد جعله قدس سره
من باب التشبيه وقال العلامة التفتازاني في استطى استعارة
بتعبه تشبها انصافا في الجمل واستقراره عليه باستطى المطية وكيفية
لفظ المشبه للثبوت واستعارة الى الفعل وذكر المفعول
قرينة لها واعتراض عليه قدس سره بانه لا فرق بينه وبين قوله على
هدى في ان تشبها الهدى والجاهل بالركب ليس مقصودا منها
تكميل جعل مصحرا في احدهما دون الاخر والاول بوجه اتم
قدس سره جواز ان يكون استطى الجمل من باب الاستعارة المكنية
والاستعارة مطلقا مبنية على تناسي التشبيه وان المقصود من
الكلام امرا اخر والتشبيه ضمني على ما مر جوابه فلا فرق اذ ابي على هدى
وبين استطى الجمل في ان التشبيه ليس مقصودا منها الخ واما ما احاب
بعضهم عن اعتراض قدس سره بان التصريح لا يقتضي اصالة المقصد
بل مجرد الظهور دون الاستبعاد ولا شك ان تشبها الجمل بالركب في
هذا المثال اظهر من تشبها الهدى به بحيث لا يخفى على احد سواد اعترافه
بالاستعارة بالكنية او بالنبوة او بالتشبيه فيرد عليه انه يكون قياسا
هذا التشبيه على التشبيه الذي مر جوابه قياسا مع الفارق فكيف يرد
استبعاد القيسى وما قال هذا الجيب من قوله بل نقول اسم الاستعارة
في قوله وقد مر جواب ذلك اشارة الى تشبها حال المهدي بحال الركاب
فان ذلك ايضا يحتاج الى التفسير والتوضيح ثم انه ياباه ما قاله
الخير في تفسير المثال الاول من قوله فانه بمنزلة ذلك الفتوة مركبا
كالركب وفي تفسير المثال الثالث من قوله حيث جعل الهدى مطبوعة

ولا يلام تشبها الهدى بالركب لا تشبها حال المهدي بحال الركاب يرد عليه
لا يخرج به عن كونه استعارة فيعود عدم الفرق المذكور مع تأويل قوله
وذلك انما يحصل اشارة الى ما ذكر من التمكن من الهدى والاستقرار
عليه والمقصود ان ذلك التمكن والا استقرار بتوقف على التمكن
القوة النظرية والعملية فتولد باستفراخ الفكر وادامة النظر فيها
نصب من الجمل بيان تحصيل كمال القوة النظرية وقوله والمواظبة
على محاسبة النفس في العمل لبيان تحصيل كمال القوة فحاصل المعنى
ان ذلك التمكن الخ لا يتم الا بتفريع القلب عما سوى الحق واستعمال
الرقية وادامة النظر في الآيات المنصوبة في الآفاق والالتفات الدالة
عليه واللازمة على محاسبة النفس في العمل فبعد ذلك يحصل
استكمال القوة فيتمكن من الهدى ويستقر عليه استقرار الركاب
على المركوب ^{في العمل النظر} وتكرر هدى للتعظيم يعني كان الظاهر ان يعرف
الهدى ويقال اولئك على الهدى اشارة الى الهدى المذكور سابقا
كان في قوله مقالي فقص فرعون الرسول اشارة الى الرسول المذكور
سابقا في قوله مقالي كما ارسلنا الى فرعون رسولا لكنه تكرر لقصص التعظيم
قوله فكأن ارباب حرب من الهدى ببيان كينونية دلالة التكرار على التعظيم
قوله لا يبلغ كنهه على بناء المفعول وكذلك ينادى واكنه الحقيقة والقبالة
اي لا يبلغ احد حقيقة ذلك الهدى وغايته قوله قدس سره تكون الدال
وجوز فصحها اي لا شيء يساويه ويبلغ مبلغه وفي الجواب الشريفة
وقد مر الشيء بمبلغ وهذا لا يقال درهم فلان ينادى في اي يطلب
سا واتي **قوله** ونظيره اي نظيره هدى في تنكيره لغرض التعظيم قول
المهدي في الجواب الشريفة هو ابو خراش يرضي خالدين زهير ورواه
نراية في اول القم كما في لا اقم ولقد وقعت جواب له والخطاب
للطير على طريقة الالتفات وتنكير الجمل للتعظيم استعظيم ثم خالد
حتى استعظيم الطير الواقعة واباها حيث اقم به ولا حاجته
الى حمل ابي على الجمع اشارة نظرا الى كثرة الطير والمراد الواقعة
اللازمة من ارباب بالمكان اقامه وعن المصنف انه كان يقول ما
افصحك يا بيت انتهى هذا على رواية الجرجاني الطير باضافة الالف
اليه ونقل العلامة التفتازاني الشعر في ديوان المهدي ليعني يوقع البطور
على انه فاعل فعل بفسره لقد وقعت ولم يلتفت اليه قدس سره لبعده
وقد جوز في رواية النوع ان يكون المراد بالاب اب الشاعر ويكون

الاستعارة بالكنية
في قوله لا يبلغ كنهه
على خالدين زهير

ويكون كلمة لا يرد إلا بقوله لا عداء بعد قتله ووقوع الطير عليه ويكون
 جواب التقييم ما يدل عليه الرد أي فليس بأي شيء ليس الأمر كما يزعم الأعداء
 من المنفعة والمنفعة فيه فإن الطير الواقعة على لحم خالد لقد وقعت
 على لحم عظيم لا يقاوم قوته فكيف يتصور أن يكون فيه منتهى ومنفعة يكون
 جمل الطير الجثة وقعت على لحم عظيم في محل التحليل للرد السابق **قوله**
 وأكد عطف على تكرار ما يرد في قول من رتبهم فكله متى ابتدائية ومن
 رتبهم صفة الهدى ووجه كونه تأكيداً لوجه ما يدل على أن ذلك الهدى
 بمعنى الغاية الربانية والموجهة الآتية من غير أن يكون فكيف يكون
 فيه ضرورة لوجودهم غير منفك عنهم فيه زيادة تعظيم تلك الهدى من
 هذه الجهة فتكون تأكيد في كلام المصنف إشارة إلى الرد على الكشاف فإذ
 بعد ما بين معنى هدى من رتبهم فسر الهدى باللفظ والتوفيق رعاة
 فلهذا قال معناه بخبره من عنده وأثره من قبله ولم يقل الله
 ما يخبره كما قال المصنف فاستأثر المصنف إلى أنه يدل على أنه تعالى خالق
 الهدى فهم ومعه يابح بمعنى غايته ونوحيته كما هو المذهب عندنا
 من أن خلق الله هذه فيهم **قوله** وأدغم النون أي نون من رتبهم في
 الراء بفتحة وبفتحة والغنة الصوت المحصور الخارج من الجنب
 وهو أقصى داخل الأنف المتصل بالبطن الأول من الدماغ
 وأعلم أنهم مرادوا أن النون الساكنة يدغم في هروف يربطون لكن
 في الراء والراء بغير غنة وفي غيرهما مع غنة وفي الجواهر الشريفة
 المشهور عند القراء أن لا غنة مع الراء والراء قد وردت عنهم في
 بعض الروايات الغنة معها ولا نزاع في جوارها بحسب العربية
 انتهى فذكر المصنف من التقييم بها لصاحب الكشاف فبين على بعض
 الروايات وفي نوع تفصيل ذكر في الكشاف **قوله** تبينها على أن انصافهم
 الخ ووجه التبيين ما عرفت من أن إعادة اسم الإشارة هي هنا بمنزلة إعادة
 الصفة فترتب الحكم عليه شعراً بالعلمية وتكرير اللفظ مشعر بتعدد المعول
 حتى لو لم يكرر لربما فهم أنه يقتضي الاستبعاد بجمع الصفتين لا بكل واحد
 منها لأن بجمع العطف بدون التكرير إنما يدل على اجتماعها فيهما وأما
 معلولاً مرة واحدة فلا يدل عليه سوى التكرير فلا يرد أن التكرير إنما يشتر
 بأن اللفظ واحدة فيكون عطف الفلاح هو عطف الهداية ولا ينبغي أن ينتقضها
 شيان بطريق الاستقلال لأن التعدد في المقتضى حصل من العطف فقط
 حتى لو لم يكرر لربما فهم ذلك التعدد أيضاً فلا ولي أن يقال تكرير الإشارة

لا يكون كونه في غير ما هو عليه في قوله لا عداء بعد قتله ووقوع الطير عليه ويكون جواب التقييم ما يدل عليه الرد أي فليس بأي شيء ليس الأمر كما يزعم الأعداء من المنفعة والمنفعة فيه فإن الطير الواقعة على لحم خالد لقد وقعت على لحم عظيم لا يقاوم قوته فكيف يتصور أن يكون فيه منتهى ومنفعة يكون جمل الطير الجثة وقعت على لحم عظيم في محل التحليل للرد السابق

التبينة

للتبينة على أن مقتضى الفلاح بعينه هو مقتضى الهدى لا غير وأن كل واحد
 منهما مزيل عن غيرهما لأن الانصاف بتلك الصفات يقتضي كل واحد
 منهما من الاثنين الآخر بغير الهزلة والثاني الثلثة التقييم والاستبعاد
 يقال استأثر بالشيء أي استبد به ونقدم على من عداه والمراد بالترتين
 ههنا الهدى والفلاح ووجه التبينة قد سبق بيانه **قوله** وإن كلاهما
 عطف على قوله أن انصافهم أي وتبينها على أن كلا من الاثنين كاف في
 تميزها أي بتلك الصفات لا بكل واحد من الاثنين حتى يردح أن فائدة
 مجرد توفيق المسند إليه القصر هو مذهب صاحب الكشاف فإنه قاضيل
 بالحكمة مثل الله بسط الزرق دون غيره فإنه انما يرد إذا كان التوفيق
 فيهما راجعاً إلى كل واحد من الاثنين باعتبار كونه عبارة عن الأثرة
 وأما راجعاً إلى الصفات فلا كما لا يخفى على أن الأثرة تكونها عبارة
 عن الاستبعاد والاستقلال معناها الاختصاص فلا يلزم منه
 أن يكون كل من قولين مفيداً حتى يرد ما قيل لم لا يجوز أن يكون
 المفيد في القولين الأول هو الآم في هدى للتقنين وفي الثاني
 هو المركب **قوله** وسط العاطف الخ اختياراً لا أو ترده في الكشاف
 بقوله فإن قلت لم جاء مع العاطف وأما الفرق بينه وبين قوله أو ليك
 كما لا نعلم بل هم اضل أو ليك هم العاطفون قلت قد اختلف المجتهدون
 ههنا فذكر دخل العاطف بخلاف المجتهدين ثم فاتها متفقان فإن
 التجهيل عليهم بالفتنة وتبنيهم بالهايم من واحد فكانت الثانية
 سحرية لا ولي من العطف بمنزلة انتهى فالمصنف اكتفى بالجواب الذي
 حاصل أن الفرق بينهما وأخرج عن السؤال على ما هو ذاك وأوضح هذا
 الجواب قدس سره حيث قال يعني أن على هدى والمفهوم مع كونهما
 شئاً بسببين معنيين مختلفان مذهباً ووجوداً فإن الهدى في الدنيا
 والفلاح في العقبين وأثبت كل منهما أمر مقصود في نفسه فالمجتهدان
 المشتملان عليها المتحدتان في المخرج عنه واقتان بين كمال الاتصال
 والانفصال فذلك إذا دخل العاطف بينهما وأما كمال انصاف العاطفون
 وإن اختلفا مذهباً قد أخذ مقصوداً إذا لمعنى التبينة بالانصاف الآ
 الها لفته في الفتنة فالجدة الثانية منها المشاركة لا ولي في الحكم عليه
 سكرية لها فلا مجال للعاطف بينهما انتهى وقوله فإن الهدى هو دليل
 لا خلاف في الوجود وإشارة إلى أن المراد بالاختلاف في الوجود
 في ظرف انصاف بها فلا يرد أنها محمودة على المشار إليه بالولي

وسط العاطف لا خلاف فيهم المجتهدين ههنا خلاف قوله أو ليك كمال انصاف
 بهم اضل أو ليك هم العاطفون فإن التجهيل بالفتنة والتبني بالهايم
 واحد فكانت جملة الثانية مخرج لا ولي فلا مناسب العطف بهم
 فصل بفصل خبر عن الفتنة وسكرية النسبة وتبني اقتصاص المسند
 بالمسند إليه أو سكرية والمفهوم خبر عن الفتنة وأخذ خبر أو ليك

وحيث يقتضي اتحادها بالوجود واما الاختلاف في المفهوم فكذلك
ظاهر الم يستدل عليه فالمراد بالشيء الواحد ما كان واحدا في
الآلة لا اتحاد في المفهوم ثم اذ يرد على هذا الفرق الذي الذي اتفقوا
عليه قوله اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم واولئك
الغافلون اذ لا معنى لطبع الله سبحانه على قلوبهم وسمعهم وابصارهم
الا المبالغة في الغفلة فيها وان اختلفا فيها اتحد المقصودا فبينهما كمال
الاتصال فكان الواجب الفصل وقد وصل ودفعه بان المجتنبين
هناك ومقتضى فصل التعليل لما سبق من قوله تعالى وان الله لا يهدي
القوم الكافرين فنبهنا بالعطف على ان كلا منهما باعتبار التقابيل في
المفهوم على مستقلة لعدم هداية الله للكافرين **قوله** وهم فصل اي
لفظهم في اولئك هم المفلحون من غير فصل فائدة في هذه الآية انه
يفصل الخبر الذي هو المفلحون عن الصفة اي يدل على انه خبر لا صفة
ولهذا سمي المفلحون الصفة المتوسطة بين المبتدأ والخبر مطلقا سواء
كان قبل دخول القواصل او بعدها فضلا والكوفون عماد الكوفة فارقا
بين كونه خبرا وبين كونه نعتا ولا عتاد عليه في ذلك الفرق وهذا ما
يصح لها ثم اشع فيه فادخل فيه ما لا يشي فيه وذلك عند الاختلاف
الاعراب وكون المبتدأ ضمرا وخبر ذلك **قوله** وبذلك النسبة
عطف على قوله بفصل الخبر ووجه كونه تأكيد للنسبة انه وضع
للدلالة على النسبة التي يربط بها المحمول بالموضوع لكن ربما خفي عن بعض
المتكلمين على شعور الذين بمعناه فسميت الفصح تسمية فاذا
ذكر فقد تكرر ذلك الربط الذي يفرق التسمية ويحصلها فيكون
تأكيدا لها **قوله** وبهذا اختصاص المسند اي خبر الخبر الذي هو
المفلحون بالمسند اليه اي بالمبتدأ وهو اولئك اما على تقدير كون
اللام بعد الخبر محذورا فلا مكان ان يترجم ان اليهودين بالفلاح في الآية
بندرج فيهم غير المتقين من البهية واليهودين والمجانيين وسن شاء في
شأن الجبل ولم يصل اليه ميت الا لام فغير الفصل فيبيان ذلك
الفلاح منحصر فيهم لا يتجاوزهم الى غيرهم من المذكورين وايه اشار
في الجوانب الشريفة بعد ما افاد انه لا حاجة على تقدير كون اللام
في المفلحون للعهد الخارجي الى اعتبار القصر كما اذا قلت الزيدون هم
المطلعون اشارة الى اليهودين بالانطلاق بغيره ولك ان تعبيرا
هم نصلا ونقصا على المسند اليه افرادا نقيلا لا على يوحى من

ان اليهود

ان اليهودين بالفلاح في الآية بندرج فيهم غير المتقين ايضا انتهى
واما على تقدير كونه الجنس العام فلا يشهد للاتحاد ولا مجال فيه
كونه تعريف المسند للمحصى كما صحح به في الجوانب الشريفة حيث قال
المعرف لام الجنس قد يقصده تارة حصرا في المبتدأ او اعمق او
او عارضا نحو زيد الامير اذا انحصرت الامارة فيه او كان كاملا فيها
كأنه قيل زيد كل الاعير ويصير فراده فيظهر الوجه في افادة الجنس
الخاص وقد يقصده اخرى ان المبتدأ هو عين ذلك الجنس و
مقتضى لان ذلك الجنس مفهوم معاير للمبتدأ منحصرا فيه على احد الوجهين
فهذا معنى آخر للخبر المعروف بلام الجنس غير انحصار انتهى فغير الفصل
يفيد ان هذا المعنى منحصرا في المتقين لا بندرج فيهم غيرهم من المذكورين
نقيا لما ذكر من التوهم **قوله** او المبتدأ الخ بالرفع عطف على قوله فصل
فهو قسيم له وفيه اشعار بان في الوجه الاول لا محل له من الاعراب
لدلالة على النسبة الرابطة على ما سبق تحقيقه فهو حرف في غالب
الاسم واربطة غير زمانية على ما حققوا وهو الحق ولهذا قدمه
ولكن لا جعله بعض العرب مبتدأ وما بعده خبره كما صحح به بنو
الحاجب واورده الزمخشري في المفصل جعله المحصى من تحقيقات
اللفظ فقال او مبتدأ الخ فلا يكون ح لتأكيد الحكم كما في الاحتمال
الا قول بل يكون لتأكيد الحكم عليه لانه مرجع اليه فيكون تكريرا له
قوله والمجد خبرا وتلك بريد ان الآية على هذا الاحتمال جملتان كبيرى
وهو الكل وصغرى وهو الخبر بخلاف الاحتمال الاول فاما جملته
واحدة **قوله** والمفلح بالخار والجيم الغاير بالمطلوب يريد انها مترد فان
لغة لا انه بقرائها لان الزيادة ليست الا بالخار فالغرض من ذكره التمهيد
للعقد وهذا التركيب الخ **قوله** كما ان التفتت له وجهه الفلج اشارة الى
ان الفلج في الاصل بمعنى الفتح والفتح يقال فلجت الشيء فكشيت اي شغقت
مضيق ومنه الحديد بالحديد بفتح اي بشق ويقطع فالهتق في الفلج للمعيرة
اي صار ذافعا اي فتح **قوله** وهذا التركيب وما يشاركه الخ معنى ان ما ذكر
من كون الاصل فيه الفتح والفتح لا اختصاصا بهذا التركيب بل من باب
كلية وهي ان ما شاركه في الفاء والعين وان خالف في اللام فهو يرد على
الفتح والفتح اي يرجع اليها فان فلج بمعنى شق يقال فلج الصبح اي شق
قال المحصى في تفسير قوله تعالى قال الا صباح شاق عمود الصبح عن ظلة
الليل وفلج كقرب بمعنى قطع ولا شك ان الفلج يقتضى الشق وقلبي بمعنى

يقال في الشعر اي فقه وفقه لطلب العلم ويقال فقه من امه اذا
 فقه وفقه بالسيف وفقه اذا فقهه وقطعت به راسه **وقد**
 تعريف المفلحون للدلالة الخ يريد به دفع ما يتجلى على قوله ويريد اختصاص
 المسند بالمسند اليه من ان افادة غير الفصل لا اختصاص المحرم
 يجري في النكرة ايضا فلم يبق حاجة الى تعريف المسند وفي الحاشي
 الشريفة ان غير الفصل يدل على عدم المسند في المسند اليه فلو كان او
 اسما مخرقا او منكرا فقولك زيد هو افضل من عمرو معناه زيد او شئت
 افضلست اذ عمرو وانتهى وجه الدفع ان تعريف المسند هنا
 ليس للمحرر حتى لا يحتاج اليه كونه مستقدا ومن غير الفضل بل لا لالة
 على ان المتقين هم الناس الذين يهلكهم المفلحون في الاخرة هذا
 اذا كان الاسم لتعريف العهد الخارجي فانه يدل على انهم يعقنون حقيقة
 او ادعاء ولا حاجة في الى اعتبار المحرم كما اذا قلت الربون هم
 هم المطلقون اشارة الى المعبودين ولكن لا كان هناك مجال ان يزعم
 ان المعبودين بالفتح في الاخرة يندرج فيهم غير المتقين ايضا اعرف لفظ
 هم فصلا وقصد قصر المسند على المسند اليه افرادا انقيا لهذا النوع
 وقد سبق تفصيله وانما قدم اشارة الى تعريف العهد الخارجي لان
 التعيين فيه كونه شخصيا اقوى من سائر اقسام مطلق التعريف الذي
 هو عبارة عن اشارة الى ما يوفق المحاط قال في الكشاف هما
 كما في اذا بطلك ان انسانا قد تاب من اهل بلدك فاستغفرت
 من هو قبل زيدا تاب اي هو الذي اخبرت بتوبته انتهى والمعنى
 طواه عن التبين لا يحتاج في دفع ما ورد عليه الى تحلات مع عدم
 توقف تحقيق ما قصده من كون التعريف للعهد الخارجي عليه **وقد**
 او اشارة مجرورة على انه معطوف على الدلالة في قوله لا لالة هذا اذا
 كان الاسم لتعريف الجنس وهذا وان احتمل ان يراد به قصر الجنس
 على المبتدأ وان يراد دعوى اتحاد المسند اليه مع الجنس كما يحتمل
 منه فيكون البغ من كونه للمحرر الا ان المعنى اراد الاخر بقرينة ان يبين
 المحصر في غير الفصل ففائدة حم هذا المعنى في متعين نفي نوع المراج
 غيرهم فبمثل ما سبق في العهد الخارجي وقد بيناه ايضا فيما سبق فتذكره
 لا كان دعوى الاتحاد وقصد ان المسند اليه عين ذلك الجنس وتخصيه
 وليس معاير الاله معنى اخر لتعريف الجنس معاير العهد الذهني ومعنى
 قصر الجنس متمما على دقة بحيث يكون المتامل عنده كما يقال يوقف ويكر

لقد كان في كلامه اشارة الى ان التعريف للعهد الخارجي هو الذي لا يحتاج الى دليل

غير المحرم

غير المحرم الاستدراك في الاشارة اليه حيث عدل فيه عن الدلالة التي
 اشار بها الى تعريف العهد الخارجي الى الاشارة تامل فانه به تحقيق و
 تفصيل يطلب من خواش الكشاف والمطول للسيد قدس سره **وقد**
 وخصوصا انهم بالبحر معطوف على حقيقة المفلحون والمراد بالاختصاص
 او مشخصاتهم فواشارة الى الاستفراق والعهد الذهني اما الاول
 فظنه لان عبارة عن الحقيقة من حيث وجودها في ضمن خصوصيات
 الاشخاص واما الثاني فلان العهد الذهني وان كانت عبارة عن
 الحقيقة باعتبار الوجود في ضمن فرد ما الا انه حصل له التخصيصات و
 الوجودات باعتبار كون لفظ المفلحين جمعا فمع اشارة اليه بهذا
 الاعتبار يلفظ الخصوصيات ولله وتمر المحصر حيث اشار الى جميع اقسام
 التعريف فانه ينقسم اولاً الى العهد الخارجي والجنس والثاني الى
 الحقيقة من حيث والعهد الذهني والاستفراق فاشارة الى الاول بقوله
 للدلالة الخ والى الثاني بقوله او الاشارة الخ والى الثالث والرابع
 بقوله وخصوصياتهم وانما عطف بالواو دون او اشارة الى ان القسم
 للعهد الخارجي هو المجموع وان العهد الذهني والاستفراق من فروع التعريف
 الجنسي وليس قبيلا على ما حقق في موضع قوله تنبيه اي هذا تنبيه و
 انما وجهه ان يكون الاتي بعده معلوما مما سبق بادنى توجه قوله تامل كيف
 به سيجاء الى كلمة كيف منسجمة عن معنى الاستفراق متعينة لمعنى الطرف
 اي تامل في كيفية تنبيه سيجاء قوله على اختصاص المتقين مالا يباله الخ اي
 امتيازهم وتقدمهم عن غيرهم بكونه نبيل مالا يباله احد مفصول عنهم
 لا يتجاوزهم غيرهم فالباء في نبيل مالا يباله احد غيرهم متعلقة بالاختصاص
 داخل على المقصود كما ان اختصاصه بواعلى ما هو المظهر والمراد مالا يباله
 احد غيرهم كمال سموهم على البدي في الدنيا وكمال الفوز والفلاح في
 الآخرة **وقد** من وجهه متعلق بقوله نبته ونفى جمع شئيت كرض ورضي
 اي وجهه متفرقة وهي ههنا اربعة واحد منها مشترك بين المتقين
 والثلاثة الباقية مختصة بالجملة الثانية **وقد** بناء الكلام الخ شروع في تعداد
 الوجوه ويجوز فيه اوجه الاحزاب انا الخبر فعلى انه يدل من وجهه مع ما
 عطف عليه واما الرفع والصف فيتعذر المبتدأ او اعني قوله للتعليل مع
 الايجاز متعلق بقوله بناء الكلام وحده لم يعنى ان علة بناء الكلام على اسم
 الاشارة هو الفعل الموجه لما مر من ان الاسم الاشارة ههنا كاعادة الموصوف
 بصفاة فيفيد وترتب الحكم على الوصف المعين للعلة فيكون تعقلا مؤثرا

لكونه تامة بكلمة واحدة دون كثره معني الموصوف والصفة واما وجه
التبيين على الاختصاص المذكور فلان ذكر العدة للحكم بغير ثبوت بغيرها وعدم
جمعها وهذا الوجه مشترك بين الجملتين **وقد** وكبريه معطوف على قوله
بناء الخ ووجه ثان للتبيين على الاختصاص المذكور والمراد بكبريه اسم الإشارة
كما يدل عليه قوله كبريه اسم الإشارة فيكون هذا الوجه مختصا بالجملة
الثانية لوقوع التكرار وهو ذكر الشيء ثانيا فيها وقد جوز ان يكون المراد
تكرير الدين او تكرير يؤمنون فيكون مشتركا بينهما ايضا لكنه بعيد جدا وجه
التبيين فيه على الاختصاص المذكور هو ان البناء على اسم الإشارة لا افاد
الا اختصاصا المذكور لا فائدة اختصاصا على الحكم بهم في الطريق الاولى
بغير تكريره اختصاصا الفلاح بهم لا اختصاصا على التبع بهم **وقد** وتعرف
الجملة عطف على قوله بناء الكلام الخ او على قوله وتكريره على الاختصاص
المعروف وكذلك قوله وتوسيط الفصل ووجه التبيين على الاختصاص
في هذين الوجهين هو افادتها الاختصاص وحسن الكمال نظر الى
جعل التعريف في المعلوم للخص **وقد** لاظهار قدرهم متعلق بقوله نسبة
وعلة لا بعد ما يتعلق به قوله من وجه شئ ويجوز في العذر كون
الدال ونفها ومعناه المرتبة والمبلغ يعني نية على ذكر لاظهار قدرهم
ورتبهم وهذا بالنظر الى كمالهم في انفسهم **وقد** والتعجب لاقتدار
الرحم بالبحر معطوف على اظهار لا على المضاف هو الاله وهذا بالنظر
الى كمال العبد في هذا النسبة اشارة الى كمال الغد في النظرية والجملة
قوله وقد ثبت به اي بقوله تعالى او ليكن على هدى من ربهم و
او ليكن هم المفلون والفتنة بالفتنة بعد الموحدة التعلق والمراد
هنا التمكن قوة الوحيية في خلود الفات من اهل القبلة في
العذاب والمراد بهم المفلون والخارج نحوها لقوله بوقوع الوعيد
بالخود لفات اهل القبلة كما ذكره الكشاف مخرضا باصل السنة
حيث قال فانظر كيف كثر التعر من قائل التبيين على اختصاصا
المتقين بنيل ما لا ياله احد على طرف شئ وحي ذكر اسم الاشارة وتكريره
وتعريف المفلين وتوسيط الفصل بينه وبين او ليكن ليبرك من انهم
ويرضون في طلب ما طلبوا ويشبهونك لتقديم ما قد سوا ويشبهونك من
الطلع الفارغ والرجاء الكاذب والعقن على ما لا يقتضيه حكمة
ولم يشق به كلمة انتهى فان فيه توبيخا بهم بان تطعمهم في جنانهم من
الا طاع التي لا فائدة فيها من المخيمات الباطلة الخافية للحكمة الالهية

عدم كمال الفلاح
لأنه لا يفي
بالصالحات
التي هي
الغاية

ووجه التمكن بالآية انها افادت ان الفلاح منحصر في المتقين لا نصافهم
بنك الصفات الموجبة لذلك المحصرة فيهم فيلزم ان من اخل بنسبتك
الصفات لا يكون متقيا فلا يكون مفلحا اي فايزا بطور الذي هو السعادة
الابدية ومعلوم ان المهيان عنها العباد بالآية والخوف في العذاب السري
امروا **وقد** وترادف اشارة الى جواب التمكن المذكور اى رد هذا
التمكن بان المخصر فيهم كمال الفلاح لا ياتي في حصول اصل الفلاح لغيره لان انتفاع
الخاص لا يوجب انتفاء الصلح العام وحكمة المراد في جميع مواضع المحر هو
الكال لا المطلق نحو قوله تعالى اما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
الآية وله نظائر كثيرة في القرآن واعترض عليه بآية لا دالة في الآية على
خلو العتاق من اهل القبلة في العذاب لان العايز بطوره في الآخر
من رخصه عن النار وادخل الجنة فالمعذب بالنار وان لم يخلد
فيها غير مفلح نعم لو قيل ان فيها دالة على ان الناسق ونار ك الصلوة
لا بد من العذاب لا يخرج في جوابه الى ان يقال ان المراد بالمفلحين الكاملون
في الفلاح انتهى وجوابه ان الدخول يستندم الخلود عند جميع على ما تقر في
حكمة وهذه الآية تدل على دخول العتاق في النار فتدل على الخلود
فلا يحصل الزامهم في حكمهم بهذه الآية الا يحل المعظم من على الكاملين
في الفلاح وقد اعتد في المعترض ايضا وتفصيل الكلام في هذا المقام
مذكور في التفسير الكبير لا يام فليطلب ثم **وقد** لا ذكر حاشية الى بيان
لوجه ارتباط هذه الآية بما قبلها وسأستبينها ايضا وحاصلها ان ذكر
حكم احد الضدين يقتضي ذكر حكم الآخر لان الضد اقرب خطورا بالبال
عند ذكر ضده ولذلك ترى ذكر الوعد شفوفا في الاكثري ذكر الوعيد
فالما سببه المصححة لا ارتباطا انما يقتضي تعقيب احدهما بالآخر
واما كون احدهما مفصلا عن الآخر كما فيها نحن فيه او موصولا
كما في قوله تعالى ان الا برار الآية فيحتاج الى بيان وجه التبيين
تحقيق كمال الا نقطاع او الاتصال بينهما وعدمها ولذلك تصدى
بعد بيان وجه الاتصال لبيان وجه الفصل وترك العطف على كبريه
وقوله حاشية عباده وخالفه اولياء من اضافة الصفة الى موصوفها
اي عباده الخاصة واولياء الخالصة والمراد بهم المتقون الموصوفون
بالصالحات السابقة التي اوجبت كونهم اهلا للهدى والفلاح
فقدل بصفتهم التي اقبلتهم متعلق بقوله ذكر وقوله اهله من اننا حيل
اي جعلهم اهلا للهدى واستوجبنا للفلاح والمراد بنك الصفات

في ذلك حاشية عباده وخالفه اولياء
الذين هم اهله من الفلاح عتقهم اخذوا هم

التي اوجبت الاحدية هو التقوى والايمان بالغيب واقامة الصلوة و
الا نفاق من الاحلال الى اخرها ذكر قوله هدي والصلاح اي للهدى في
الدنيا والصلاح في المعنى المراد بالهدى جهنا خلق الاهتداء او الاهتداء
بخلاف ما في قوله لا ينفع فهم الهدى فانه بمعنى ارادة الطريق والارشاد
الى سبيل الرشاد **وقد عقيم باصنادهم** جواب لما من التعقيب اي
او رد اصدادهم عقيمهم لما سببه النضاد **والعاقبة المرددة صفة**
لاضدادهم والعاقبة كالقضاة جمع العاقب من العتو وهو التجاوز
عن الحد والحدة كالطلبة جمع مارد وهو المردة والمنعت **او**
لا تفتق عنهم الآيات والنذر المراد بالآيات الآيات التكوينية وهي المفردة
في الآفاق والانس الدالة على وجود الصانع وصفاته وافعاله
وبالنذر الآيات التنبيهية المندرة على السنة الرسول الرسل المرسلة
المندرة هي اليهم **قوله** ولم يعطهم **الح** بيان لوجوه فصل الآية الثانية عن
الاولى وترك مطعها عليها مع ان ما ذكره من وجوه الارتباط يقع ان
يعتبر وجها لترك العطف ايضا كما عرفت وفي قوله فضعهم على القصة
المؤنسية اشارة الى انه لو عطف لكان من عطف القصة على القصة
وهي عطف جملة مستعدة سوقة لغرض على جملة اخرى سوقة لغرض اخر
فالقصة المعطوف هو المجموع وشرط المناسبة بين المجموعين وكلما كانت
المناسبة بينهما اقربى كان العطف احسن وهما لما لم يكن المناسبة
اقربى كما يشير اليه كان ترك العطف احسن **قوله** كما عطف في قوله تعالى
ان ابرار لنفي نعيم الآية قبل التي اي لم يعط عطف مثل المعطف في
هذه الآية فان العطف فيها لا يتحقق المناسبة بين المجموعين المانعة لمتحقق
كمال الانقطاع بينهما وهي كون المسند اليه في احدهما ضد الم في الاخرى
اذ عدوا النضاد جامعا وهما معصيا المعطف كما تقرر في محله
يعني هذه المناسبة متحققة فيما نحن فيه ايضا فوجب ترك العطف
فيه **قوله** لبيانها في الوض من متعلق بقوله ولم يعط **وبيان** لوجوه ترك العطف
فيها نحن فيه مع اشتغالها على ما يصحح المعطف وقد عدل عما في الكشاف
حيث اقتصر على التباين في الغرض ولم يذكر التباين في الاسلوب كما
ذكر في الكشاف ووجب العدول الاشارة الى ان الوحدة في الفضل
هو التباين في الغرض اذ قد تغير الكلام من اسلوب الى اسلوب
مع الاتحاد في الغرض ومعنى التباين في الاسلوب هو التباين في طريق
الاداء قد تبينه شرح الكشاف في الآية ثم ان التباين في الغرض ما يوجب

وهو انما هو في قوله تعالى
ولم يعطهم **الح** بيان لوجوه فصل الآية الثانية عن
الاولى وترك مطعها عليها مع ان ما ذكره من وجوه الارتباط يقع ان
يعتبر وجها لترك العطف ايضا كما عرفت وفي قوله فضعهم على القصة

الفضل

الفضل وترك العطف وبعد وقوع الفضل وصلا حيز النظم لان
يجعل الجملة ان الغرضين المتباينين بحسب الحمل عليه كما في ما نحن فيه
قوله الاولي سبقت لذكر الكتاب وبيان شانه والاخرى سوقة لشرح تروم
وانها لهم في الظلال **الح** دليل لتباين الآيتين في الغرض واشارة الى ان
المراد بتباين الغرضين عدم تناسبها تناسبا مستدرا فان الغرض من
الآية الاولي تعليم الكتاب وبيان شانه من آية كاسل في الهداية بالغ
نهاية حتى صار هدى الهدى والغرض من الآية الثانية بيان تروم
الكفار وانها لهم في الظلال فلا تناسب بين المجموعين يعتد بها حتى
يحسن بيسرها عطف احدهما على الاخر عطف قصير على قصير بخلاف
قوله تعالى ان ابرار لنفي نعيم وان الكفار لنفي نعيم فان بين الغرضين وهو
بيان حسن حال ابرار وسوء حال الكفار تضاد وهو من المناسب
المعتد عندهم لانهم عدوه جامعا وهما واما قوله تعالى ولا يزيد
الظالمين الا حارا عطف على وينزل من القرآن ما هو شفاء و
رحمة للمؤمنين فليس من قبيل ما نحن فيه بان يكون الغرض من المعطوف
عليه شرح حال القرآن بانه شفاء للمؤمنين ومن المعطوف بيان تروم
الظالمين وان القرآن لا يزيدهم الا حارا حتى يكون ما يحسن فيه
ترك العطف لان من بينا نية قدم على المبين فكون القرآن شفاء
للمؤمنين وزيادة للمفسدان الظالمين كلاهما من وصف القرآن وحاله
وما يقال الآيتين فيما نحن فيه ايضا سوقتان لبيان حال الكتاب
وهو انه هدى لطريقه وليس هدى لا ضدادهم فيها على حد يحسن
العطف بينهما فذوق بان الغرض للموق لآية الاولي تفهيم شأن
الكتاب واعلاء مكانة ولا تفهيم لانه في عدم الانتفاع فان قل
هذا اذا كان الموصولان موصولين بالمتقين صفة او مدحا واما اذا
كان احدهما موصولين منفصلا عن المتقين فالقصة الاولي ح انما سبقت
لبيان حال المؤمنين لا بيان حال المؤمنين لا بيان شأن الكتاب و
القصة الاخرى سوقة لبيان حال الكفار في الا حار على الكفر والانكار
فيصح العطف كما صح في قوله ان ابرار لنفي نعيم الآية قلنا قد مر ان
احد الموصولين اذا كان منفصلا عن المتقين كان واردا على
سبيل الاستئناف من قوله هدى للمؤمنين ولا شك ان الاستئناف
انتم الموصولين لانه مبني على السؤال المبني على منشاء فيكون في حكم التثنية
ونابغاله فلا يبيح فرق بين ان يكون قوله الذين يؤمنون كلاما مستدرا

على طريق الاستيفان وبين ان يكون موصولا بالمتقين صفة لا اوسد حاشيا
او فروعها فيكون الوضوح من الفقه الاولي بيان حال الكتاب وتضمن
فيحقق بتاين الايتين في الوضوح فلا يصح العطف فان قيل اذا كان الموصول
الثاني اعني قوله الذين يؤمنون الآية مبتدأ وقوله او يكره على يدى خبره
كانت الآية الاولى موقوفة لبيان حال من اسن بالمتقين والثانية لبيان
حال من امر على الكفر فلم يحقق بتاين الايتين في الوضوح بل اتخذنا فيه فيصح
العطف فلما قد سبق ان الموصول الثاني اما معطوف على الموصول
الاول او على المتقين واما ما كان فالوضوح الموقوف له منه هو بيان حال
حال الكتاب من تفصيل شأنه واجلاء مكانه في انتفاع به لان حكمه حكم
المتقين فالفرضان متباينان فلا يصح العطف فان قيل لا يجوز ان
يكون قوله ان الذين كفروا وارادوا على سبيل الاستيفان البياني فيكون
الفضل وترك العطف لذلك ويكون التاكيد بان يكون السؤال عن
السبب الخاص قلنا ايا ان يتقدر السؤال عند قوله هذين المتقين و
اما ان يتقدر بعد قوله هم المتفكرون فعلى الاول وهو الظاهر المتبادر
يتقدر والسؤال هكذا اما بان المتقين هم الذين كفروا يكون الكتاب هدى لهم
دون من عداهم فاجيب بان الموصوفين بتلك الصفات اختلف
لذلك وان الكفار المحررين قد استوى عليهم وجوده وعدمه
فلا ينتفعون به بغيره اذ كان الواجب ح ان يؤكد قوله الذين
يؤمنون بالكتاب كما أكد قوله ان الذين كفروا وعلى الثاني وجب ان
يتقدر السؤال هكذا اما بالغير المتقين لم يكن الكتاب هدى لهم وفلا
فاجيب بانهم لم يوال استقدا وح لم يؤثر فيهم وعرة الكتاب الى
الايمان بغيره اذ بعد سبق ذكر الاوصاف المقتضية للهدى و
الانتفاع لا معنى لهذا السؤال منقوضا وما ذكرنا كلمة مذکور في مخرج
الكتاب والقاضي كمن فصلنا ما اجمعه وبينما ما اجمعه فكيف على
بصيرة نور وان من الحروف التي شابهت الفعل اي الفعل الماضي
التي هو المتصرف فيه بدليل ان ما اعترف به من الشبه انما يتصرف في ذكر
لان البناء على الفتح انه هو في الفعل الماضي وعدد الحروف انما يظهر
في الصحيح لانه المحفوظ عن الحذف والاعلال واما قيد المتصرف فيه
فلاز المتبادر عند اطلاق الفعل في عدد الحروف الى قوله واعطاء
معانيه تفصيل لوم الشبه بينها وبين الفعل مطلقا لا زما كان او
متقنيا واشارة الى انها بشبه لفظا واستعمالا ومعنى والاول

اما ان يكون

اما ان يكون مادة او صورة فقول في عدد الحروف اشارة الى
المشابهة لفظا باعتبار المادة يعني انها تكون على اكثر من حرفين
كالافعال وقوله والبناء على الفتح اشارة الى المشابهة باعتبار
الصورة وهي حركة الاخر يعني انها تكون مبنية على الفتح كما لفعل
الماضي وقوله ولزوم الاسماء مجرورا معطوفا على عدد الحروف
اشارة الى المشابهة استعمالا يعني انها يستلزم الاسماء في الاعمال
كما يستلزم الفعل له فيه وقوله واعطاء معانيه مجرورا ايضا
معطوفا على ما قبله اشارة الى المشابهة معنى انها يعطى معانيها
من التاكيد والتحقيق والتشبيه والاستدراك والتمني والتوبيخ
للاسماء التي بعدها كما ان الفعل معانيه من الضرب والنصرف
غير ذلك للاسماء التي بعدها فضمير معانيه يرجع الى الفعل
والمتمدى اليه منصوب عطفا على قوله الفعل من عطف الخاص
على العام يعني انها تشابه مطلق الفعل الماضي فيها ذكر من الهمز
الاربعة ويشابه الفعل المتعدي بيشبه اسمين خاصة في دخولها
على الاسمين يعني كما ان الفعل المتعدي يقتضي اسمين احدهما يكون
فاعلا مرفوعا والاخر منصوبا لا يترك هذه الحروف يقتضي اسمين
احدهما يكون منصوبا ويسمى الاسم والاخر مرفوعا ويسمى الخبر ولهذا
يسمى هذه الحروف نواسخ المبتدأ والخبر ولذلك اشارة
الى مجموع ما ذكر من الاسماء في حيث انعقاد المشابهة بينها وبين
مطلق الفعل اعلمت اي جعلت عاملة كالفعل ومن حيث انعقاد
المشابهة بينها وبين الفعل المتعدي خاصة اعلمت عمل الفرع
اي العمل الفرعي للمعدي **و** اذ انما الحجة لقوله اعلمت والغير
في باز اما راجع الى الحروف باعتبار التأويل بالعامل او الى
مطلق العامل الذي يدل عليه قوله اعلمت وبالحجة المقصود
ان مشابهاة بالفعل وان اقتضى ان يعمل على مطلقا اصليا او
فرعيا الا انه خفت بالعمل الفرعي لا علام بان غير الفعل فرع
له في العمل وجعل فيه غير اصل وفيه اشارة الى ما تقدم في محله ان
اصل في العمل الفعل واما جعل غيره مشابهة له **و** قال الكوفيون
ان اي ما ذكرنا من ان هذه الحروف عاملة في المبتدأ والخبر معا
ينصب المبتدأ ويرفع الخبر هو ما قاله البصريون وقال الكوفيون الخبر
دخولها كان مرفوعا بالخبرية وهي بعد باقية اي هذه الحروف

لم نعمل في الخبر الرفع وإنما جعل في المبتدأ نصب لا غير الخبر مرفوع على
 حالها كما كان مع المبتدأ وقوله بالخبرة لم يرد به أن العامل في الخبر هو
 الخبر لأن التحقيق أن العامل في المبتدأ والخبر هو الخبر من العامل
 اللفظي لتكون مستدالة أو مستدالة بل أراد أن مرفوع سبب كونه خبراً
 أو مستدالاً ولا يلزم منه أن العامل هو الخبرية **وقد** أي الخبرية بعد
 أي بعد دخول هذه الحروف باقية لم تزل لأنها من داخل المبتدأ
 والخبر **مقتضى** أما مرفوع على أنه خبر ثان أو منصوب على الحالة
 أي باقية حال كونها مقتضية للرفع أي لم يزل اقتضاء الرفع عنها **فقد**
 لا استصحاب وهو ابتداء الشيء على ما كان عليه وانقلاب فضة أما
 على أنه مفعول له لقوله مقتضى أي لا اقتضاء الاستصحاب أي أنه
 أنه مفعول مطلق أي مقتضى للرفع اقتضاء الاستصحاب مثل فريته
 مريب الأيو ويحوز أن يكون القضية من قضى بمقتضى حكم فاستصحاب على
 أنه مفعول له أي مقتضى للرفع حكماً لا استصحاب **وقد** فلا يرفع الحرف
 والآن لزم اجتماع عاملين على مفعول واحد في عمل واحد وتحصيل الحال
 وأنه باطل **وقد** واجب أي من جانب البهين بانه اقتضاء الخبرية
 الرفع شروطاً بالتجريد بل هو العامل على العامل على ما هو التحقيق على
 ما عرفت فهو على سبيل التزل أي سلمنا ذلك الاقتضاء فلا أقل من أنه
 شروط بالتجريد **وقد** تختلف عنها عدة لقوله شروط بالتجريد والضميمة
 للرفع ومنها الخبرية أي إنما قلنا بأن اقتضاء الخبرية الرفع شروطاً بالتجريد
 عن العوامل اللفظية لتختلف الرفع عن الخبرية في جريان لانه منصوب
 فلو كانت الخبرية مقتضية للرفع لذاتها لا شرطاً لما اختلفت عنها ما دامت
 باقية لأن بالذات لا يتخلف **وقد** وقد زال أي شرط الذي هو التجريد
 المذكور بدخولها أي بدخول هذه الحروف والشيء ينتفي بانتفاء الشرط
 كما ينتفي بانتفاء الشرط كما ينتفي بانتفاء مقتضى إذا لم يكن الاقتضاء
 مستنداً إلى الذات **وقد** فتعين أعمال الحرف أي بالسبب والنقص لأن
 حاصل الكلام أن الأعمال أما الخبرية أو الحرف ولما بطل القول بما ذكر
 من التخلّف تعين الثاني **وقد** وقابدها أي فائدة زيادة أن في الكلام
 تأكيد النسبة المشتغل عليها الكلام وتحقيقها يريد أن الخبر إذا لم يكن فيه
 لا للمخاطب ظن خلا في لم يتحقق اليأس إلا حيثما كان لا
 ظن خلا في فانه يريد إيرادها فيه **فقد** أي الكلام لا فادتها تأكيد النسبة
 وتحقيقها **وقد** ولذلك ينتفي بها القسم إلى الأفعال الثلاثة كلها على صيغة

البناء للمفعول

البناء للمفعول والمنتقى من القاء وهو المصادفة والمراد منها الاستقبال
 ومنه قولهم نلقاه بالقبول أي ويكون فائدة زيادة أن تأكيد النسبة
 يستقبل القسم الموضوع لتأكيد الحكم المخلوق عليه بكلمة أن الموضوع
 لا أيضاً لتأكيد أن إفادة تلك الفائدة **وقد** ويستدبرها الإجابة
 معطوف على قوله ينتفي أي لا أجل إفادتها التأكيد يستدبرها الإجابة
 أن الحال فيقال في جواب هل زيد قائم أن زيد قائم وفي جواب كيف
 زيد أنه صالح وفي جواب أين زيد أنه في السوق وذلك لأن السؤال يدل
 على التردد والطلب والمخاطب إذا كان متروكاً طالباً للمحكمين
 بقوله **وقد** ونذكر في موضع الشك معطوف أيضاً على قوله ينتفي
 قوله أو يستدبر أي نذكر في موضع لا يكون فيه قسم ولا سؤال بل كان
 المقام مقام الشك أي عدم الجزم فيستوفى الأقسام وأما مقام الشك
 فإثباته بذكر كونه واحداً فيما يتكفي القسم إذا قسم أن يكون في مقام الشك
 فلا وجه لما قيل لا وجه لعدم التقضي المقام **الأنكار** **وقد** ويستدبرها
 الظاهرة مثال ما يستدبرها الإجابة وقوله وقال موسى يا فرعون أتني
 رهول من رب العالمين مثال ما يذكر في موضع الشك ولم يذكر مثلاً
 لتدني القسم بها لوضوحه كقوله تعالى ليس والقرآن الحكم أنك لمن المرين
 قيل لم يذكر ما يستدبرها الإجابة أيضاً مثلاً لا لظهوره وإنما اشكالاً المذكور أن
 لا يذكر في موضع الشك فأورد مثلاً لا للحقارة أو لتتوخى إلى النوع
 مختلفة فإن الأول اختياراً بما هو مشكوك عندهم من كون ذي القرنين
 نبياً لا وليس بسؤال حتى يكون مثلاً ما يستدبرها الجواب وفيه أن بنا لكونه
 الخ وأن كان اختياراً عن سؤالهم عنه لا سؤالاً لكن قوله أنا مكناه الخ
 وقع في جواب ذلك السؤال حين يقع بل هو الجواب حقيقة والمبادر
 من الذكر في موضع الشك أن يذكر في مقام يكون المنطق شاكاً في والله تعالى
 مدته عنه لا يقال كونه جواباً يستلزم أن يكون عليه السلام مأموراً بأن
 يقول أنا مكناه وفادة ط لا أنا نقول هو عليه السلام مأموراً بتأدية
 معنى هذا الكلام بعبارته يليق به بأن يقول إن الله تكلم الخ ونظيره قول
 تعالى قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف أي أو معنى هذا
 الكلام بطريق الخطاب **وقد** فإن المبدء الخ يريد به تأكيد قوله وفادتها
 تأكيد النسبة وتحقيقها سردى أنه قال المبدء في جواب أبي العباس الكندي
 المتكلمين حين قال لا أتق لا أحد في كلام العرب ط نقول عبادة
 قائم ثم نقول إن عبادة قائم ثم يقول إن عبادة قائم وحاصل

وتعريف الموصول بالمتعدي والمراد به ما يستدبرها الإجابة
 وابن جبريل والوليدين الحنفية والشافعية واليهود والنصارى
 ومنه على الكفر وغيرهم فخص غير الصنفين بالاستدلال

القبور قول وفي الشرح انكار ما علم بالفروقة بين الرسول عليه السلام به
 هذا تعريف لنوع الكفر وهو كونه من كثر بعد جنى الرسول لا مطلق الكفر
 والدليل عليه انه لا ينفور انكار ما علم بين الرسول به الا في من وجد
 بعد الرسول وكفر به واما كونه من كثر قبل جنى الرسول ككفر بالمسيح
 فخرج عنه ثم انه ليس المراد بالانكار الجحود والا لكان التقابل بين
 الايمان والكفر تقابل التضاد لكونها وجهين فيلزم ان يكون الشك
 وخالي الذهن واسطة بين المؤمنين والكافرين واسطة بينهما عندنا
 بل هو من قولهم انكرت الشيء بمعنى خبرته فيكون عبارة عن عدم التصديق
 عما من شارة ذلك فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فلا يثبت
 بينهما واسطة كما هو الحق ثم انك قد عرفت فيما سبق ان المراد ما علم
 بالفروقة بين الرسول عليه السلام به الح هو ما اشتهر كونه من الدين
 بحيث يعلم العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال وان كان في
 نفسه نظرا فخرج ما علم بالاستدلال او الخبر الواحد فلهذا لا يكفي
 من صدق ما علم بالفروقة بين الرسول به وانما ما عدها ضرب من
 التأويل ومن هذا لا يكفي احد من اهل القبلة لتأويلهم ما عدها ضرب من
 الدينية قوله وانما عدها ليس الضارح وهو كبر الغيبة فقل هو قنوة
 طويلة كانت تليق في ابتداء الاسلام وهي الآن من اشعار الكفرة و
 قيل هو ما يؤخذ به اهل الذمة من تغير اللباس بان يخطوا فوق ثيابهم
 ما يخالف كونه ثوبها بوضع لا يفتاد الخياطة عليه كالكتف والزنا
 بالراي الجعة والوزن المشددة خيط مجتمع غليظ فيه الوان تشد
 في الوسط فوق الثياب والعرض منه وقع ما يورد ههنا بين ان ثياب
 الضياع وشدة الزنا كثر وقفا مع جواز ان يرتجيب امثال هذه
 الا طار من غير ان يتكلم في ما جاء النبي صلى الله عليه وسلم به فلا يكون
 تعريف الكفر بالانكار جامعا وحاصل الدفع ان ما ذكره ونحوه ليس كفا
 في نفسه بل الكفر هو الا انكار ما ذكره كنه امر باطن لا اطلاع عليه فنصب الشرح
 امثال ذلك مما يدل على التكذيب امارات عليه ومعارف له وجعل
 حكم منوطا بها فاطلق عليها الكفر لكونها علامة لكفر ومنطقه التكذيب كما جعل
 الصف منوطا لحكم المشقة لكونه منطقتا للمشقة وان لم يحصل المشقة فيه
 ونفى عن المحيط لونه في الكافر ان يسلم لا يصير مسلما لانه احدث
 اعتقاد ولم يكن اعتقده فلم يتصل النية بالمعنى فلففت ولونه في العلم
 ان يكون بصير كافر لانه نوى ترك اعتقاده فاصطفت اليه بالمعنى ثلث

وهو انكار ما علم بالفروقة بين الرسول به

انتهى

انتهى ولنظر في مجال لا يجترى عليها ظاهرا او لا شك في دلالتها على
 التكذيب وان فعل بطريق التقليد والتعب كما يفعل المتقدمون في مجالس
 التعب والفرق بين وبين ارتكاب المعنى عنه حتى لم يجعله اشارة
 علامة التكذيب وجعل ارتكاب امثال هذا علامة له هو ان الانسان
 راكبت فيه الشهوة وسائر ما يتبعها من القوى فحرد ارتكاب المعنى و
 الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او انفة او كل شي اذا افترق بين
 خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا يدل على سوء الظن
 فلم يجعل الشارع للتكذيب رحمة وشفقة للمؤمنين واما ارتكاب امثال
 ما ذكر من ليس الضياع ونحوها لا عدل له في ارتكابه فدل على سوء
 اعتقاده فلذا جعل المادة للتكذيب وحكم بكفر من ارتكبه تارة واحتج
 المعتزلة بما جاد في القرآن بلفظ الحق على حدود اى حدوث الوان
 قيل عليه ليس هذا دل ما ضي وقع في الكفر فلا وجه لبيان الاحتجاج ههنا
 دون قوله وما زرقناهم بل الذين انكبت عليهم انتهى فلان الظاهر معنى
 المنعم عليهم على ما اشار اليه القاطن هناك حيث قال من قول تعالى غير
 المنصوب عليهم ولا الظالمين انه يدل من الذين على معنى ان المنعم عليهم
 هم الذين سلموا من الغضب والظلال واما قوله وما زرقناهم فلا
 يحتمل ان يكون ما صدر به كما قاله البعض في لا يستمعاء اى المعنى
 لان الاحتجاج لا يدور على لفظ بل على معناه والا فالماضي المعبر عن
 المستقبل يتبعها على تحقيق وقوعه لا يكون حجة في سابقة خبر عنه اى سابقة
 وقوع النبوة التي اخبرت عنه فيلزم السبق على الازلي مستغاضا بها
 وهو محال واجيب بانه اى الحدود الا لازم من الدليل مقتضى
 التعلق اى ما يقتضيه كلام تعلق بالماضي والمستقبل والحال
 وحدوث اى حدوث التعلق لا يستلزم حدوث الكلام لبقائي
 قديمية وازليته فان الازلية لا يثبت في التعلق بالحادث كما في العلم
 فانه ازل في تعلقه بالمعلوم حادث ويحقق هذا الجواب ان كل
 ما هو كائن من الازلي الى الابد ما ضي او مستقبلا او حالا فهو
 في وجوده في علم الله في الازل بهذه الخصوصيات اذ لا يفترق عن
 علمه شقال رزية من الكليات والجزئيات فهو باعتبار الوجود
 العلم قديم واما الحادث ظهوره في الخارج بحيث يرتب عليه
 الاثار فهو باعتبار انه موجود في الخارج مسبوق بنفسه باعتبار
 انه موجود في العلم مسبقا دايما لا كرايا فلذا يلزم السبق الزماني

والجواب ان كلا منها ليس نقشا في المعنى اما الذي

سأجع الضمير الى معنى باللفظ الماضي

على الازلي وكذا الحال في العلم فان الحادث هو تعلقه بمعنى ظهور
تعلقه القديم لا مطلق تعلقه فانه قدم وبهذا التحقيق يندفع كثير من
الشبهات الموردة على هذا الجواب والله اعلم بالصواب **قوله**
خير ان اى مجموع هذا القول خبر لها وانما ذكره ولم يكتف بما
كان في الكشف لتمييزه في اول الامر عن الوجه الاخير وهو ان
يجعل هذا جملة مستقلة ويكون خبرا في قوله لا يؤمنون واسأار
بقوله وسواء اسم الى ان يكون هذا المجموع خبرا انما يجعل خبرا
خبرها وما بعده فاعلة او يجعل خبرا لما بعده وجعل الجملة خبرا لان
ثم انه اراد بالاسم ما يقابل الصفة اى لفظ سواء اسم لصفة مستقلة
لكنه استعمل بمعنى الاستواء **قوله** نفت به نفت لقوله ايم وعبارة
الكشف وخيف به والمصعد عنها لان المتبادر منه الوصف النحوي
وهو ليس بمراد ومعنى نفت به جعل نعتا اى عويل معه معاملة الفت
في اجراء على الموصوف كما يعامل ذلك مع المصادر **قوله** كانت
بالمصادر وفي الخواص الشريفة اى كما يجري المصدر على ما انصف
بما كذلك سواء جرى على ما يتصف بالاستواء اى يجعل وصفا مستويا
اسما نعتا نحو ما كان في كلمة سواء واربعة ايام سواء بالجر والمصدر هو
النصب وايضا غيره كما في هذه الآية فان سواء خبرا في موقع مستويا
خبراً عما قبله وسند الى ما بعده كما يسند الفعل الى فاعله فيجب
توحيد ما خبراً عما بعده فيكون تركب تنقيصاً لجهة المصدرية
وكانت نية على ذلك حيث قال اولاً مستوي عليهم وثانياً سواء عليهم
واختار بعضهم الوجه الثاني لانه اسم غير صفة فلا يصلح ان لا يعمل
وايضاً المقصود من الوصف بالمصادر المبالغة في شأن محالها
كأنه صارت عين ما قام بها فتعنى قولنا زيد عدل اى عين العدل
كأنه تجسم منه واذا اذلت بمعنى اسم الفاعل كسيرة مشافاة
ذلك المقصود وكذا ان حملت على حذف المضاف انتهى قيل في
نظرنا اولا فلان لفظ سواء ههنا لا بد ان يكون ماؤلاً بالفاعل
مثلاً كما قال سواء ههنا في موقع مستويان سواء اذا كان محمولا
على معناه الحقيقي لا يكون حملاً على الذين صححوا فيكون كاذباً و
القرآن سواء عنه واما ثانياً فلان لا نسلم انه لو كان ماؤلاً باسم
الفاعل بقوت المبالغة اذ المبالغة يحصل بحذف حمل المصدر عليه
بحسب الظن وان كان ماؤلاً باسم المبالغة يحصل بحذف حمل المصدر

هذا هو الوجه الثاني في قوله لا يؤمنون
فان قوله لا يؤمنون خبره
فان قوله لا يؤمنون خبره
فان قوله لا يؤمنون خبره

عليه بحسب الظن وان كان ماؤلاً باسم الفاعل لانه اوجه ان عين
العدل وهذا يمكن للمبالغة كما لا يخفى على الفطن انتهى والجواب عن
الاول ان الالبق بالمبالغة القرآنية ان يكون من قبيل التثنية المبلغ
فلا يلزم الكذب كما تقر في محله وقوله في موقع مستوي لا يوجب ان يكون
ماؤلاً به كما لا يخفى وعن الثاني ان المبالغة المستفادة من
النصب اقوى مما يستفاد من الابهام فهو البق بان كلام الملك
العلام **قوله** قال تعالى تعالى الى كلمة سواء استشهدا لكون الفت
كالفت بالمصادر والتعنى في الاستشهاد بهذه استشهاده لكون الآية
ولم يورد ايضا قوله تعالى في اربعة ايام سواء للساكنين كما في الكف
لان الاستشهاد انما يتم على قراءة الجرمع ان المشهور هو النصب
كما اشار اليه قدس سره **قوله** رفع اما مصدر بمعنى مرفوع او على
صفة الماضي وايضا كان فهو خبر لقوله وسواء قيل احكامه مع انه
جملة ما قبله يطف عليه قوله او بانه خبر لما بعده وانت خبر بان ما
خبره ما هو ان هذا المجموع خبر لان وقد سبق انه اعم من ان يكون كونه المجموع خبره
سواء خبراً لان ما بعده فاعلة او يكون ما بعده مبتداء وسواء خبراً
له مقدم عليه ويكون الجملة خبراً لان فالمعلوم مما مر انهم قد ذكر
وما بعده وهو قوله او نذرهم ام لنذرهم قوله كانه قيل ان الذي
كفر واستوعبهم الم اشارة الى ان الفعلين قائمان مقام المصدرين
والفعلين بالفعل لا سببي **قوله** والفعل انما يمنع الاخبار الم قال في الكشف
فان قلت الفعل ابراً خبر لا يخبر عنه فكيف صح الاخبار عنه في هذا الكلام
ثم اجاب عنه بما حاصله ما ذكره المصنف بقوله والفعل انما يمنع وقال
قدس سره لما حكى بان قوله او نذرهم ام لنذرهم مرفوع المحل اما على الظاهر
او على الابتداع بتقديم الخبر توجه عليه اسوة الاول ان الفعل كيف
وقع بخبر عنه وسند اليه فاعلة او سند الثاني ان ما ذكره يخطئ
تقدير الاستفهام الثالث ان الفرة وام موضوعتان لا حد الا مينا
وما يسند اليه سواء يجب ان يكون منعاً وانصح بالسؤال الاول
واجاب عنه وعقبة بما هو جواب عن الاخبارين انتهى ولما كان
ذاب المصنف الاكتفاء بذكر الجواب عن السؤال طرح بالجواب عن
الاول بقوله والفعل انما يمنع الم وخفية بما هو جواب عن الاخبارين
بقوله وحسن دخول الم وسببي فخره **قوله** اذا اريد تمام معناه
وهو مجموع امور ثلاثة الزمان والحادث المعروض به ونسبة الى الفاعل

عليه

المعين وجه امتناع الاخبار عنه اذا اراد هذا المجموع هو عدم
 استقلال المفهومية لاشتمال على النسبة التي هي معنى حرفي لكونها آية
 للاختصاص طر فيها قرأة لتعرف حالها وقد تقرر ان صحة الاخبار عن
 الشيء توقف على كونه مستقلا بالمفهومية وتفصيله على ما ذكره قدس سره
 في بعض كتبه ان الفعل التام كضرب مثلا مشتمل على حدث كالضرب
 وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله وتلك النسبة ملحوظة بينهما على
 انها آية ملافتها على قياس معنى الحرف وهذا المجموع اعني الحدث
 والنسبة الملحوظة بذلك الاعتبار غير مستقل بالمفهومية فلا يصح ان
 يحكم عليه شيء ولا ان يحكم به نعم جزؤه اعني الحدث وهذه ما اخذ في
 مفهوم الفعل على انه سندا الى شيء آخر فصار الفعل باعتبار جزئه
 محكوما واما باعتبار مجموع معناه فلا يكون محكوما عليه ولا اصلا
 قوله اما لو اطلق واريد به اللفظ المطلق الفاعل والارادة لفظ
 يكون على وجهين احدهما ان يكون المراد مجرد نفس اللفظ من غير
 اعتبار معناه فتقولك ضرب فلان فان كونه ثانيا اخر يعرضه معنى
 لفتا ذكره المهور فيه مثل جئت وثانيها ان يراد به لفظ لكن باعتبار معناه
 نحو ضرب فعل ماضى فان كونه فعلا ماضيا وان عرض للفظ لكنه
 باعتبار معناه ومن هذا القبيل قوله تعالى واذا قبل لهم اسما
 فان المراد المقولته العارضة لهذا اللفظ باعتبار معناه
 او منطلق الحدث المراد بالاطلاق ما هو بالتقاسم الى الفاعل
 بان لا يكون مقيدا بكونه منسوبا الى الفاعل فلا ينافي كونه مقيدا
 بالمخاطب لظهور ان ليس المراد في قولك سمع بالمعنى مطلق
 السماع بل سماعك اعلى الاتساع قبل متعلق بارادة مطلق
 الحدث فانها المبنية على التوسع والتجزؤ لا ارادة اللفظ الاول
 اللفظ انه متعلق بها فان ارادة اللفظ ليست باعتبار ان اللفظ
 موضوع لنفسه على ما حققه الشريف فيكون نحوذا كقولهم
 واذا قبل لهم اسما ويوم ينفع الصادقين الاول مثال لا اريد به
 اللفظ لكن باعتبار معناه كما عرفت والثاني مثال لا اريد به
 الحدث المطلق على طريق التفت والنشر المرتب بجمع بينهما كونهما
 مثالين متعلقين كونهما من كلام الله تعالى كما ان فصل قولهم سمع
 الخ مع انه مثال لا اريد به مطلق الحدث مثل يوم ينفع الصادقين
 اشارة الى انه من كلام العرب **و** سمع بالمعنى خبر من ان

تراه يروى سمع وان سمع ولان سمع صرح به المحدث اني نزل الاشال
 وهو يقرب لمن له صيت والسمعة فاذا اراد به اذا اراد به قبل اصل
 هذا المثل للمفسرين من ماء السماء قاله الشيخ بن ميمون سمع بذكره كما رآه
 انهم سمعوا فقل ان سمع الخ فادرسه مثلا يقال له شقة ان الرجال لموا
 تجرد ويراد بهم الاتهام وانما المراد باصغر فله ولان فاذا جئت
 واجب المندرج بارأى من عقلي وبيان والمفيد تصغير مقدر بتقدير
 الدال اسم جني وكان الكافي يروي التشديد في الدال في التصغير
 ايضا وقال ابن السكيت يخفف الدال في التصغير استغناء للجمع
 بين التشديد مع بقاء التصغير لانه اجتمعت تشديد الحرف وتشديد
 بقاء النسبة مع بقاء التصغير فوجب تخفيف الحرف **و** واما عدل ههنا
 عن المصدر الخ جواب عما يقال ان الفعل لما كان ما و لا المصدر
 فادرجه عدول عن صرح المصدر الى ما يؤول اليه وتقرير الجواب
 ان في العدول ايهام التجرد وقيل ان المراد التجرد بمعنى الحدث فهو
 محقق لا يوهن وان اراد بمعنى الاستمرار التجردى فلا يؤمنه الماضي
 وجوابه ان هذا الماضي بمعنى المضارع يؤمنه قوله لا يؤمنون لكنه
 نظر الى ظاهر الضميمة فذكر ايهام انتهى وهذا اولى ما قيل واما
 قال ايهام لان حقيقة التجرد انا يحصل اذا استعمل الفعل في معناه حقيقة
 لانه يوجه انه اذا استعمل في معناه يحصل حقيقة التجرد وقد عرفت
 التفصيل **و** ومن ذلك الخ الظاهر انه بصيغة الماضي و
 جواز ان يكون بصيغة المصدر مجردا معطوفا على ايهام التجرد
 واياتها كان ففيه اشارة الى دفع السؤالين الباقيين وتقريره
 على ما في الحاشي الشريفة ان هاتين الكلمتين قد انسخ عنها ههنا
 معنى الاستفهام بالمرّة حتى زال عنها الدلالة على احد الامرين و
 صارت مجرد معنى الاستواء فان اللفظ الحامل لمعنيين قد تجرد
 لا حدهما ويستعمل فيه وحده كما في صيغة النداء فانها كانت لا اختصاصا
 الذاتي فخرت لمطلق الاختصاص وفي هذه الآية كما خولف في ان
 لفظ الفعل واريد به الحدث مضافا الى فاعله فصح الاخبار عنه
 كذلك خولف لفظها الرزمة وام فخرت اعني معنى الاستفهام لمعنى
 الاستواء فبطل انتفاء صدر الكلام وزال كونهما لا احد الامرين
 انتهى **و** لتقرير معنى الاستواء وتأكيده علة لقوله ومنه وجعل متعلقا
 بالعدول كما فعل بعضهم **و** ركبك ثم انه اقصر في الكسوف على كونهما مجرد

مفيد كورن

هذا المثل للمفسرين من ماء السماء قاله الشيخ بن ميمون سمع بذكره كما رآه
 انهم سمعوا فقل ان سمع الخ فادرسه مثلا يقال له شقة ان الرجال لموا
 تجرد ويراد بهم الاتهام وانما المراد باصغر فله ولان فاذا جئت
 واجب المندرج بارأى من عقلي وبيان والمفيد تصغير مقدر بتقدير
 الدال اسم جني وكان الكافي يروي التشديد في الدال في التصغير
 ايضا وقال ابن السكيت يخفف الدال في التصغير استغناء للجمع
 بين التشديد مع بقاء التصغير لانه اجتمعت تشديد الحرف وتشديد
 بقاء النسبة مع بقاء التصغير فوجب تخفيف الحرف **و** واما عدل ههنا
 عن المصدر الخ جواب عما يقال ان الفعل لما كان ما و لا المصدر
 فادرجه عدول عن صرح المصدر الى ما يؤول اليه وتقرير الجواب
 ان في العدول ايهام التجرد وقيل ان المراد التجرد بمعنى الحدث فهو
 محقق لا يوهن وان اراد بمعنى الاستمرار التجردى فلا يؤمنه الماضي
 وجوابه ان هذا الماضي بمعنى المضارع يؤمنه قوله لا يؤمنون لكنه
 نظر الى ظاهر الضميمة فذكر ايهام انتهى وهذا اولى ما قيل واما
 قال ايهام لان حقيقة التجرد انا يحصل اذا استعمل الفعل في معناه حقيقة
 لانه يوجه انه اذا استعمل في معناه يحصل حقيقة التجرد وقد عرفت
 التفصيل **و** ومن ذلك الخ الظاهر انه بصيغة الماضي و
 جواز ان يكون بصيغة المصدر مجردا معطوفا على ايهام التجرد
 واياتها كان ففيه اشارة الى دفع السؤالين الباقيين وتقريره
 على ما في الحاشي الشريفة ان هاتين الكلمتين قد انسخ عنها ههنا
 معنى الاستفهام بالمرّة حتى زال عنها الدلالة على احد الامرين و
 صارت مجرد معنى الاستواء فان اللفظ الحامل لمعنيين قد تجرد
 لا حدهما ويستعمل فيه وحده كما في صيغة النداء فانها كانت لا اختصاصا
 الذاتي فخرت لمطلق الاختصاص وفي هذه الآية كما خولف في ان
 لفظ الفعل واريد به الحدث مضافا الى فاعله فصح الاخبار عنه
 كذلك خولف لفظها الرزمة وام فخرت اعني معنى الاستفهام لمعنى
 الاستواء فبطل انتفاء صدر الكلام وزال كونهما لا احد الامرين
 انتهى **و** لتقرير معنى الاستواء وتأكيده علة لقوله ومنه وجعل متعلقا
 بالعدول كما فعل بعضهم **و** ركبك ثم انه اقصر في الكسوف على كونهما مجرد

الاستواء والمهي زاد عليه كونها تقرير بمعنى الاستواء وتأكيده قبل هذا
على تقدير الناحية واما على تقدير المستند فلو لم يكن الاستواء
لفظا مذكرا ما يتعنه الخبر المتقدم مع المبتدأ المتأخر لا يجعل الخبر مقبولا
بل مؤخرًا ومؤكدا وظن بعضهم ان ما ذكره المعنى عيب ما ذكره شراح
الكشاف وليس كذلك لان الاستواء المستند من ام والفرقة عندهم
غير مستند من كلة سواء فلا تأكيد ولا تقرير على تقريرهم انتهى اراد
بما ذكره الشراح ما في الجوامع الشريفة وغيرها حيث قال لا يقال
خفي ما ذكرتم بول المعنى ان المستويين في صحة الوقوع مستويان في عدم
الانفع ونحوه ان هاتين الكلمتين بذلان على الاستفهام واستواء
الامرئين في العلم بالوقوع وبصحة ايضا فنقلنا الى مجرد استوائهما
في صحة الوقوع من غير استفهام واعتبار علم واعتبر علمها بسواء على
انه معتمد بعدم النفع او ما يجري مجراه تماثل سبب المقام انتهى فتأيد
هذه الزيادة على ما ذكره هذا القائل هو ان هذا الاستواء الذي
جرت ناله هو عين ما استفاد من كلة سواء لا غيره فهو لتقريره وتأكيده
فلا يلزم التكرار بلا حاصل فتأمل وكين القبطيل كما جردت
حرف النداء عن الطلب ثم تأنيث الفعل المبني للمفعول بالحاق تاء
التأنيث الساكنة في اخره مع انه سندا الى الحرف الذي هو مذكرا باعتبار
تأويله بالكلمة او الاداة ثم ان الظان المراد بالحرف هو الحرف المصطلح
على ما يدل عليه عبارة شرح الوافي حيث قال وقد يجرد النداء عن معنى
الدعاء وطلب الا يقال بحذف حرف الاختصاص الذي كان ثابتا له
قبل الحذف فان المنادي يختص بالخطاب من بين امثاله كذا الشفخ
تفسيره ليس المراد منه حقيقة النداء وهو طلب الا قال وانا هو
الاختصاص وذلك نحو انا اخجل كذا ايها الرجل انتهى فمعنى كلام
المعنى انه جردت حرف النداء التي كانت في المنادي قبل الحذف
عن الطلب لجرد الاختصاص ثم جردت فلا بد ان باب
الاختصاص لم يجرد فيه حروف النداء بل لا وجود لحرف النداء
فيه اصلا واما الاسماء فيه شائست المنادي وهي التي جردت لا الحرف
ايها العصابة من القاسوس والعصابة بالضم من الرجال والجل
والطير ما بين العشرة الى الاربعين كالعصابة بالكسر انتهى ومعنى
قولهم انكم اغفر لنا ايها العصابة تخصيص العصابة لا طلب العصابة

اي محقق

اي اختصاص هذه العصابة بالمغفرة لهم وفي الرضى الغرض من قولهم في
معرض التناحر انا الكرم الضيف ايها الرجل بيان اختصاص مدلول
ذلك الضيف من بين امثاله بما نسب اليه ومجموع ايها الرجل في الاختصاص
في محل الضيف لوقوع موقع الحال اي اختصاص من بين الرجال بالكرم
الضيف ولا يجوز في باب الاختصاص اظهار حرف النداء مع اي لانه
لم يبق فيه معنى النداء انتهى والانداز الضيف يريد به التحذير
من عذاب الله يعني ان الانذار في اللغة مطلق التحذير لكن اريد به
في القرآن التحذير الخاص وهو ما كان من عذاب الله وتحقيقه ان
الانذار افعال من تذكير كتحذير من عذابه كعلم موضع الحذف فالانذار لا يؤخذ
منه معناه اعلام موضع الحذف ويلزمه التحذير منه واريد في القرآن
التحذير الخاص واما انفسه عليه دون البشارة اي انما اقتصر
على الانذار في طرفي الاحباب والسلب ولم يقتصر على البشارة
كذلك لانه اي لان الاختصاص اجمالا وسلبا على انذار دون
البشارة كذلك وقع في القلب واشد تأنيذا في النفس وقوله من
حيث ان دفع الضرر بيان لوجه الاوفاق ولا شدة اي دفع الضرر
المستفاد من الانذار اجماع من جلب النفع المستفاد من البشارة و
قوله فاذا لم يتبع قيم ليس يخرج بل من ثمة الدليل اي اذا لم ينفع
الانذار قيم كانت البشارة اولى بعدم النفع فلو لم يعدم النفع مطلق
بقوله اولى لا بالبشارة واما الجمع بينهما فلا معنى له لدخول كل منهما
في سلب الاخر فلذلك ترك وجبا الجمع بينهما او في بعضه الزميرين
من التحقيق بالعاقبة وفي الكشاف والتحذير اعرب اي ادخل في
العربية من تحذير الزميرين والمضى اسقط لان القراءة بحذف
الاستفهامية سببي فلاحه الاولي اليه ثم ان القاري بالتحقيق هو
ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وتحذير الثانية اي وفي
بتحذير الهمزة الثانية اعني حمزة الوصل الافعال مع تحقيق الهمزة
الاولى وهذا مرادة ابن كثير ونافع وابي عمرو وحشام ولما كان
تحذير الهمزة على ثلثة انواع يجعلها بين وبين وبقليها ويجذرها وان
اصل الا انواع جعلها بين بين لكونه تحفيضا مع بقاء الهمزة بوجه قدمته
والمراد يجعلها بين بين جعلها بينهما بين حرف حركتها فتجعل بين الهمزة و
والواو ان كانت مغنومة نحو روف وبها وبين الالف وان كانت
مفتوحة نحو شال وبها وبين الباء ان كانت كسورة نحو سئل وقليها

الفاى وقرئ بتخفيف الهمزة الثانية بقلبها الفا وهى قراءة قرئ
كن اشبع الالف استبعا زابدا على مقدار الالف المعتاد ليكون
الاشباع فاصلا بين الساكنين **قوله** وحولنى اى خارج عن قاعدتهم
غير مطابق لما تقرر عندهم من عدم قلب الهمزة المتحركة وعدم
جواز اجتماع الساكنين على غير هذه وهذا لا ينافى كون القراءة
بصحة ومتواترة عنه عليه السلام فان من اللغات ما هو مختص
به صلى الله عليه وسلم مع تواتره عنه ومنه غريب الحديث فلا
يؤدى ان هذا طعن بما هو من القراءة السابقة الثابتة بالتواتر
وهو كفى وقد يجاب بان المتواتر ما نقل بين فتن مصنف الامام
وهذا من قبيل الاداء ونحوه المد والامالة وتخفيف الهمزة
بين بين **قوله** لان المتحركة لا تقبل اى الهمزة المتحركة لا تقبل قد عرفت
ان المراد ان لا تقبل على مقتضى قاعدتهم وانه لا ينافى صحتها و
تواترها عنه عليه السلام **قوله** ولا يؤدى الى اجتماع الساكنين
وهما الالف المتقلبة والنون قد عرفت ان من قلبها الفاشبع
الالف استبعا زابدا على القدر المعتاد في الالف يكون فاصلا
بين الساكنين ويقدم مقام الحركة **قوله** على غير هذه اى احد
الاجتماع وهو ان يكون الاول حرف لين والثانى حرفا مدغما نحو
والضالين ووجه جواز اجتماع الساكنين هو ان الساكن فيه
يخرج عن المتحرك **قوله** وبوسيط الف بين تحقيقين اى وقرئ
بتوسط الف بين الهمزتين حال كونهما محققين معا لا الاول
فقط وهذا اقراءة قانون وحشام **قوله** وبوسيطها والثانية
بين بين اى وقرئ بتوسط الالف بينهما حال كون الهمزة الثانية
فقط بين بين مع تحقيق الاولى **قوله** ويجذف الاستفهامية اى مع
حركتها بقرينة انه اعتبر فيها بقاء خذها وهدا في الخواشي الشريفة
هذه القراءة والتي بعدها من الشواذ والبواقي من سبع المتواترة
وانما جعل المحذوف حمزة الاستفهام لكثرة حذفها دون حذف حمزة
الافعال في الماضي **قوله** ويجذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها
اى وقرئ بجذف الهمزة الاستفهامية فقط والقاء حركتها التى هى الفتح
على الساكن الذى قبلها وهو الهمزة فيكون القراءة عليهم بفتح الهمزة وجعل
حمزة اندزهم بين بين وهى قراءة حمزة في الوقف وما في الخواشي الشريفة
من ان الظاهر ان الضمير في قوله والقاء حركته راجع الى حرف الاستفهام

المحذوف

المحذوف فيكون القراءة بفتح الهمزة معا وهى مع كونها غير
مروية عن احد محال للقياس موجبة للشغل فذلك قبل هذا الضمير
للمحرف الذى بعد حرف الاستفهام فيكون القراءة عليهم اندزهم بفتح
الهمزة وسكون النون بلا همزة أصلا ويشهد له قوله كما قرئ قد افلح انتهى
فاما بناء في عبارة الكشاف حيث استشهد بقوله قد افلح واما
عبارة القاضي حيث حذف الاستفهام المذكور فمرحبه في ان
ان الضمير في حركتها الاستفهامية فيكون هذا قراءة حمزة على ما ذكرنا
قوله مفسرة اى خبر المحذوف اى هذه الجملة مفسرة او
خبر لقوله لا يؤمنون بتاويل هذا القول اى قوله لا يؤمنون جملة
مفسرة وهى على ما صرح في معنى السبب الفضيلة الكاشفة للحقيقة
ما يبعث نحو ما سوا النجوى الذين ظلموا اهل هذا لا يبشر مثلكم بحمد الله
مفسرة للنجوى لان اهل جهنم لا ينفون وصاحب الكشاف عتبه عن الجملة
المفسرة بالجملة المؤكدة والمضى عدل هذه لانهم انما عبروا عن
هذا القسم عن الجملة بالجملة المفسرة لا المؤكدة **قوله** لا يجهل ما قبلها
يتعلق بقوله مفسرة وجملة له واما تعديل الهمزة كونها مفسرة والمراد
بما قبلها قوله سوا عليهم الآية قوله فيها فيه الاستواء بالا احتمال بمعنى ان
قوله سوا عليهم الآية يجعل في ان استواء الانذار وعدمه في اى شئ
فسره بقوله لا يؤمنون فبين ان في عدم الايمان قوله فلا يحل لها اى
اذا كانت هذه مفسرة فلا يحل لها من الاعراب لان الحاجة عدد الجملة
المفسرة من اجل السبع التى جعلوها ما لا يحل لها من الاعراب وتفضلها
في معنى السبب **قوله** او حال مؤكدة وهى التى لا تنقل من صاحبها مادام
موجودا غالبا مثل عطوف فانى ويد ابوك عطوفا فان العطوف فية لا تنقل
عن الاب في غالب الامر وانما سميت مؤكدة لانها يؤكد ويقرّر معنى
الجملة السابقة وهى حاشا قوله سوا عليهم فانه يدل على عدم ايمانهم بقرينة
قوله لا يؤمنون ويقابلها الحال المتخلفة فانها قيد للعامل والمضى
ذاو هذا الاحتمال على الكشاف فكأنه جازى بذكر الرد على
ابى جيتان حيث استبعد كونه حالا فاشاد الى ان الاستبعاد
فيما اذا كانت متخلفة واما اذا كانت مؤكدة فلا فقه او يدل
عنه اى عما قبله اعني خبر ان يدل الكل من الكل وهذا ايضا ما
زاده على الكشاف استبعد تجوز كونه حالا مؤكدة لانه يؤدى
مؤدى الحال المؤكدة **قوله** او خبر ان اى او قوله لا يؤمنون خبر ان

والجدة فيها اعتراض ما هو عليه الحكم يعني ان الجدة الكائنة قبل جلد
لا يؤمنون على تزيرونها خبر ان جده معتزلة بين اسم ان وخبرها وهي
جدة يؤمن بها ان الشاء كلام او بين كلامين متصلين معنى لا فائدة الكلام
لقوة وتسددا كما لا شمار بعدة الحكم ههنا وهو عدم الايمان فان عدم
عدم الايمان هي فائدة فليهم بحيث لا ينفعهم الآيات والندروهي
ايضا من الجمل السبع التي لا يحل لها من الاعراب وتام تفصيلها في
مفني البلب والمص اخر هذا الاحوال كونه اضعفها كما انه قدم
الاقل كونه اقواها ولهذا قال قدس سره جعل لا يؤمنون تأكيداً
وبياناً لاستواء في عدم الاجراء او في سني ان يجعل خبراً او ما قبله
اعترفاً لان تقدمه اقوى واظهر منه في افادة ما سبق له الكلام
فيما جرى ان يكون حجة فيه لا معتزلة انتهى **والآية** ما احتج
من جواز تكليف ما لا يطاق تحقيق المقام بتوقف على معرفة معنى
التكليف ومراتب ما لا يطاق فلما التكليل فمعناه طلب تحقيق
الفعل والالتزام واستحقاق العقاب على تركه واما مراتب ما لا يطاق
فثلاث على ما في المواقف اقصاها ما يمنع لذاته كالجوع بين الضدين
وقلب الحقائق واعدام القديم واوسطها ما يمكن لا نفس ولا يمكن
من العبد حقيقة كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء و
ادائها ما يفتقر علم الله بعدم وقوعه او يفتقر ارادة بعدم
اوجبه لعدم والتكليف بالثالثة يجوز ويقع بالاتفاق وبالثانية
لا يقع اتفاقاً ويجوز عندنا خلافاً للمعتزلة واما الاولى فيجوز
المحققين الى ان التكليف بها غير جائز وذهب بعضهم الى جوازها
واجتمع عليه بهذه الآية بانها تدل على الوقوع وهو ادل دليل على
الجواز قوله فانه سبحانه اخبرنا في بيان لوجه الاحتجاج بالآية على ذلك
الجواز وجاهد ان تعالي اخبر عن عدم ايمانهم مع امرهم بالايمان فلو
استنوا لا تغلب خبره كذباً وهو متمنع لذاته لاستلزامه انقلاب الحقيقة
والحال ان ايمانهم الذي الله امرؤا به يشمل الايمان بعدم ايمانهم وهو
ايضا متمنع لذاته لانه جمع بين الضدين فقد كلفوا بالمتنع بالذات من
وجهين قوله والحق ان التكليف بالمتنع الى بر يدر تحقيق المقام وان
ما ادعاه المستدل واثبته بحسب زعمه لا يدل الآلة عليه في نفس
الامر فانه من حيث ان الحكم اي الشرعية لا يستدعي أي هذا
عرضاً أي غلا غائبة وان اشتملت على حكم ومصلح لا تخصي على ما حقق

في قوله

في موضع **قوله** سيما الاشكال اي لا يستدعي شيئاً من الغرض فضلاً عن الغرض
الخاص وهو الاشكال والاشكال جاز التسخير قبل التمكن من الفعل فضلاً
عن ان يقع معاته وقع التسخير قبل التمكن واستدل عليه بقصة ابراهيم
عليه السلام حيث امر بذبح ولده ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل
وقد حقق ذلك في الاصول **قوله** بالاستسواء وقد دلت الآيات والاحاديث
ايضا على عدم وقوه كما فعلت في موضعها لا فتصار على الاستسواء
لا محال ان يكون الآيات والاحاديث ما ذكره **قوله** والاحاديث بوقوع
التي وعدة لا تبقى القدرة عليه كما خبره تعالى عما يفعل هو او العبد
باحتيازه وفائدة الانذار بعد العلم بانه لا ينجح الرأى المحي وخيانة
الرسول عدم فضل الابلاغ ولذلك قال سوا عليهم ولم يقل سوا عليك
كما قال لعبد الاضام سوا عليكم او عوفوهم ام انتم صامتون و
في الآية اخبار بالنيب على ما هو به ان اريد بالوصول الى خاص باعدهم
فمن سن المعجزات والاحاديث بوقوع الشئ الى اشارة الى جواب الاستدلال
المذكور بانه لا يثبت المدعى بحسب الواقع لان الاحاديث بعدم وقوع الشئ
وان كان الخبر هو الله لا يستلزم الاستسواء ايماناً كلن الذات الذي هو
محل النزاع بل انما يستلزم الاستسواء بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي
وكون الشئ مقدوراً للفاعل كما ان الاحاديث بوقوعه لا يجعله واجباً بالذات
فلا يلزم من الاحاديث بعدم ايمانهم مع الامر بايمانهم ان كل بايمانهم
بعدم ايمانهم التكليف بقلب الحقائق ولا يجمع الضدين لان الكذب انما
يلزم اذا وقع خلاف الخبر عنه والتكليف لا يقتضي ايقاعه بل انما يقتضي
القدرة عليه والاحاديث عن عدمه لا ينافي تلك القدرة فتم لم يكتفوا
الا بتقديره وهو ممكن في نفسه لكن علم الله انهم لا يصدقون ولم يخبروا
ايضاً بعدم ايمانهم بل الله تعالى اخبر الرسول صلى الله عليه وسلم كما
اخبر نوح عليه السلام بقوله من يؤمن من قولك الا من قد آمن وبعد
علمهم اياه باخبار الرسول عليه السلام اياهم لا يكونون مكلفين بالمتنع
لذاته اصالة وهو المحال بل الا زعم تكليفهم به يتما من حيث انهم مكلفون
بالمتنع بالكف عن الايمان وبما حققنا ظهراً ان ما ذكره جواب عن الوجهين
جميعاً اعني لزوم انقلاب خبره كذباً ولزوم الجمع بين الضدين وان الثاني
متفرع على الاول **قوله** كما خبره تعالى عما يفعل هو او العبد باخباره و
تحقيقه ان الاخبار عن الشئ حكم عليه بمضمون الخبر وذلك الحكم تابع لا
ارادة الحاكم اياه وارادة تابعة لعلم وعلم تابع للمعلوم والمعلوم هو

ثم فيها سبق ايضا على الترادف ولم يرضى بما ذكره بعض
 الشراح الا انه بنى عليها حديثه وهي ان من جملة معانيه الكلم
 المعنوية على ما في القاموس ختم على قلبه جعله لا يعجز شيا
 وهو ان يكتب للارادة هنا من الكلم ^{سبب} ^{التي} ^{كان} ^{مؤدرا}
 التعريف المعنوي على الترادف على ما حقق في محله وكان معنى
 الترادف اتحاد اللفظين في المعنى استعمل على ترادف الختم
 والكلم باجتماعهما فقال سمي اي بالاختصاص الاستشاق من
 الشيء بغير الحاتم عليه ^{لان} ^{اي} ^{الا} ^{استشاق} ^{كلم} ^{فذل} ^{ذلك}
 على ان سمي الختم والكلم واحد وهو الاستشاق اي اخكام
 الاغلاق ونحوه وقد عرفت ان ذلك هو معنى الترادف
 فثبت انها مترادفاتان وهو المعنى هذا غاية توجيه كلامه
 وقوله بغير الحاتم عليه اما استعمل بقوله الاستشاق او صورة
 قوله والبلوغ مرفوع وقوله اخرى منصوب به وقوله نظرا
 علة لسمي المقدر ثم اختلف في عطف في قوله والبلوغ فقبل
 هو عطف على الكلم يعني ان الختم يستعمل في معنى الكلم وفي
 معنى البلوغ ^{آخر} ^{الشي} ^{اقول} ^{ويؤيده} ^{انه} ^{عند} ^{في} ^{القاموس} ^{البلوغ}
 آخر الشيء من جملة معانيه وقيل عطف على الاستشاق اي
 كما سمي بالختم الاستشاق سمي بالبلوغ آخر الشيء نظرا الى ان
 الختم آخر فعل بفعل في ضبطه وحفظه فيكون الحاصل ان
 الختم كما يطلق على ما يرادف الكلم كذلك يطلق على معنى آخر وهو
 البلوغ آخر الشيء ويحتمل ان يكون ذلك بطريق النقل من
 الكلم بجاء الكلم ناسل قول والعشاوة معالة الى على وزن فعال
 بكسر الفاء وقوله من غناه بالتشديد من التعشيش كما ان غناه
 من النقطية وقوله بنيت اي فعالة سواء كانت فعالة
 او غيرها لما ينقل على الشيء اشتمالا حقيقيا كلاً كما لعصاة
 من عصب القوم بغلان اي احاطوا به او معاً كالجماعة
 فانها بنيت لما يشتمل الرأس وهو بعض الشخص او اشتمالاً
 حكماً كذلك كلاً او بعضاً كالخفاقة والامارة ^{ولا} ^{ختم}
 ولا تعشيش الخمد على سمي حمل الكلام على الحقيقة من حيث
 الظاهر كذا في الحواشي الشريفة ونقل عن بعض المتأولين
 ان القلب على هيئة الكيف ينقبض مع زيادة الظلال اصغافاً

فبصير مخمور

فبصير مخمور ما وذلك قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وقيل انما
 لم يجعلوا على الحقيقة شياً عن نسبة الظلم الى الله تعالى وقال
 بعض المحققين من الصوفية ما حاصله ان نورهم لزوم الظلم لعدم
 الاطلاع على سر القدر وخفية ان يجاد فان الاستعداد اذلي
 قابض من قبضه الا قدس فأعيان الكفار لا يمكن ايجادها الا على
 ما هم عليه من النجاسة والمبدء عن الحق كالبهايم فاجادهم على
 خلاف ذلك بحال وابتداء هم في كتم العدم ترك للغير الكثير لاجل الشدة
 القليل اذ في الوجود مصباح لا يخص فكما لا يبرهن من ان يكون الناس
 كلهم انبياء واولياء ظلم فذلك هم هنا فوضعهم بالختم على قلوبهم
 واسماهم وتعشيش ابصارهم عبارة عن ايجادهم على مقتضى
 اعيانهم فكما لا يمكن ان يوجد الخنظل بطحياً خلواً ولا حاصية
 الخنظل فذلك لا يمكن ايجاد الكافر مؤمناً ولا حاصية الكافر
قال واما المراد بها ان يحدث الله الخ اي ليس المراد بالختم
 والتعشيش الا المعنى المجازي وهو ان يحدث الله في قلوبهم
 اي اشخاصهم فيقول القلوب والسمع والابصار في جهة
 اي صفة شبيهة بنقش الحاتم نظراً الى القلوب والاسماع و
 بالفتشادة نظراً الى الابصار وقوله ثم ثم اي ثم ثم و
 ثم ثم مقتاد بن ومصرين من العزيم وهو القويد والبرن
 السخود وهو في محل النص على انه صفة قوله حسيته وقوله على
 استحباب الكفر اشارة الى ضرب تلك الهيئة واخلالها بالقوة
 النظرية كما ان قوله والمعاصي اشارة الى اخلالها بالقوة
 العملية وقوله واستقباح مجرور ومطوف على وقوله
 استحباب الكفر والمعاصي فقوله الايمان اشارة الى محال القوة
 النظرية والقوة والطاعات اشارة الى محال القوة
 العملية والحاصل ان تلك الهيئة يؤد الى استحباب ما يحل
 بالقوتين واستقباح ما يكره ^{بسبب} ^{عقبتهم} ^{سفلت} ^{قوله}
 ان يحدث والى الظلال وانما كرم اي لما هم وتوغلهم
 وقوله في التقليد اي بابائهم واسلافهم الكفر وقوله واعراهم
 عن النظر الصحيح اي المعنى من ظلمات الجهل والحاصل ان احداث
 تلك الهيئة في ذواتهم عنوة مجدية لهم بسببته عن ظلالهم وعصيانهم
 ولعذاب الآخرة اشد وابن ^{مجعل} ^{قلوبهم} ^{يجب} ^{الخ} ^{النسخ}

انما الختم

والفتشادة في قوله
 ان يحدث والى الظلال
 انما الختم
 والفتشادة في قوله
 ان يحدث والى الظلال
 انما الختم

في الاغراض الدينية التي خلقت هذه الآلات لاجلها حال اشياء
 متعة لا تنفع بها في مصالح هتم مع المنع عن ذلك بالتحتم والنعطة
 ثم يستعار للنسبة اللفظ الدال على المشبه فيكون كل واحد من
 طرفي النسبة مركبا من عدة امور والجامع عدم الانتفاع بما أعد
 بسبب عروض مانع منه وهو امر عقلي منتزع من تلك العدة فتكون
 الاستعارة حتمية **قوله** وقد عثر عن احداث هذه الهبة
 بالطبع في قوله الحق يعني ان احداث هذه الهبة كما عثر عنه
 عنها بالتحتم عثر عنه في مواضع اخرى بالطبع فالتحتم والطبع عبارتان
 عن الاحداث المذكور فكما جرى في التعبير عنه بالتحتم الاستعارة
 والتشبيه جرى في الطبع ايضا **قوله** وبالاغفال معطوف على قوله
 بالطبع اي وقد عثر عن الاحداث المذكور بالاغفال ايضا اذ
 لا يمكن حل الاغفال في الآية المذكورة على معناه الحقيقي وهو النقص
 عاقل القلب عن ذكراته غير ملتفت الى جانبه لانه لا يخلو عنه احد
 في بعض الاوقات او في جميعها وذلك لا يكون سببا للنسي عن اطاعة
 فلابد ان تحمل على احداث هذه الهبة **قوله** وبقائه معطوف
 على قوله بالاغفال او على قوله بالطبع اي عثر عن هذه الامور
 بالاغفال ايضا لكن معنى لا يظن لان الاغفال معناه جعل القلوب
 قاسية **قوله** وهي اي الامور المذكورة من التحتم والطبع وغيرها
 واعلم ان قوله من حيث الاول متعلق بقوله استندت الذي
 بعده وقوله ووافقه بقدرته خبر ثان لان خبر المبتدأ هو
 قوله استندت وكذا قوله من حيث الثاني متعلق بقوله وردت
 الذي بعده فحاصل كلامه ان هذه الامور استندت الى الله
 تعالى من حيث ان الحكومات باسرها مستندة اليه لوجوب وجوده
 ووافقه بقدرته ووردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم من
 حيث انها سببه ما اقره وعرضه من هذا الكلام دفع ما يترجم
 من الثاني بين اسناد التحتم بمعنى احداث الهبة في قلوبهم وشارح
 الى الله تعالى وبين دفعه بعدم نفع الانذار فيهم حيث دل الاستناد
 اليه تعالى ان المانع من قبول الحق من جهة تعالى ودل دفعه
 بذلك ان القصور من جهتهم حيث لم يستجروا بهديته تعالى و
 وجه الدفع تغاير جهتي الاسناد والذم وان الاول من
 حيث ان الكل واقع بقدرته والثاني من حيث انه مسبب

ما اقره عقوبة مجزاة لهم ناعية عليهم الحق في القاموس هو ينبغي
 على ريد ذنوبه مظهرها وبشرها فقول ناعية عليهم معناه مظهر
 عليهم ذنوبهم وقبحهم التي بمعنى خبر الموت وح ينقد باللام قال
 في القاموس نجاه له اجبر بوجهه والوخامة بمعنى القباحة من الوخمة
 وهي داء يختص بالابل **قوله** واضطربت المعتزلة الخ الاضطراب
 الاختلال يقال اضطراب امره اي اختل بمعنى اختل امر المعتزلة
 فيه اي في اسناد الامور المذكورة من التحتم والطبع والافعال
 وغيرها الى الله بناء على ان خلق الطبع عندهم قبح كغفلته ونقص
 المقام اذ لا نزاع بيننا وبين المعتزلة في ان كلا من التحتم والتقنية
 حتم ليس على حقيقة بل محمول على المعنى المجازي واما النزاع
 في التحتم فمعين ذلك المعنى المجازي فنقول هو احداث
 الهبة المانعة عن حلول الحق فيهم واسناد هذا المعنى المجازي
 الى الله حقيقة عندنا وهو بالنسبة الى صدوره عنه تعالى
 ليس قبيحا منه واما القبح كسب العبد اياه وقيامه به بل لا
 قبح بالنسبة اليه تعالى لان الافعال كلها بالقياس على سواء
 ولا يتصور في افعال ظلم لان الكل منه وبه واليه فله ان يتفرق
 في الاشياء كيف يشاء واما بوصف بالقبح والظلم ونظائرها
 افعال العباد باعتبار كسبهم لها وقيامها بهم لا باعتبار ايجاد
 الله اياها فيهم والمعتزلة لما لم يجوزوا اسناد القبح الى الله
 تعالى وكان احداث تلك الهبة قبيحا على زعمهم بناء على
 استندانه ان يكون سبحانه وتعالى مانعا عن قبول الحق وهو
 قبح يمنع صدوره عنه بدليل عقلي هو انه تعالى يستغنى
 عن القبح وعالمه بغيره وبغناه عنه فيمنع الصدور كمنه لا يجوز
 عن قدرته وبدل لا يل سمعية نطق بها التزبل فان نفي الظلم عنه
 ليس الا بقبحه فيعلم القبح كلها واذ لم يكن امر بالتحتم
 لم يكن قادرا لها اصلا هنا جواز النقص عنه الى التاويلات
 التي نقلها المصنف عنه **قوله** الاول ان القوم الخ حاصل هذا الوجه
 على ما في التواشي الشريفة ان الله اسناد اليه تعالى كفاية عن خط
 تمكن هذه الصفة التي هي الهبة الحادثة المانعة ونبات روحها
 في قلوبهم واسماهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى
 صادرة عنه فذكر الا لازم ليصور وينقل منه الى المرفوع الذي

ما اقره عقوبة مجزاة لهم ناعية عليهم الحق في القاموس هو ينبغي
 على ريد ذنوبه مظهرها وبشرها فقول ناعية عليهم معناه مظهر
 عليهم ذنوبهم وقبحهم التي بمعنى خبر الموت وح ينقد باللام قال
 في القاموس نجاه له اجبر بوجهه والوخامة بمعنى القباحة من الوخمة
 وهي داء يختص بالابل **قوله** واضطربت المعتزلة الخ الاضطراب
 الاختلال يقال اضطراب امره اي اختل بمعنى اختل امر المعتزلة
 فيه اي في اسناد الامور المذكورة من التحتم والطبع والافعال
 وغيرها الى الله بناء على ان خلق الطبع عندهم قبح كغفلته ونقص
 المقام اذ لا نزاع بيننا وبين المعتزلة في ان كلا من التحتم والتقنية
 حتم ليس على حقيقة بل محمول على المعنى المجازي واما النزاع
 في التحتم فمعين ذلك المعنى المجازي فنقول هو احداث
 الهبة المانعة عن حلول الحق فيهم واسناد هذا المعنى المجازي
 الى الله حقيقة عندنا وهو بالنسبة الى صدوره عنه تعالى
 ليس قبيحا منه واما القبح كسب العبد اياه وقيامه به بل لا
 قبح بالنسبة اليه تعالى لان الافعال كلها بالقياس على سواء
 ولا يتصور في افعال ظلم لان الكل منه وبه واليه فله ان يتفرق
 في الاشياء كيف يشاء واما بوصف بالقبح والظلم ونظائرها
 افعال العباد باعتبار كسبهم لها وقيامها بهم لا باعتبار ايجاد
 الله اياها فيهم والمعتزلة لما لم يجوزوا اسناد القبح الى الله
 تعالى وكان احداث تلك الهبة قبيحا على زعمهم بناء على
 استندانه ان يكون سبحانه وتعالى مانعا عن قبول الحق وهو
 قبح يمنع صدوره عنه بدليل عقلي هو انه تعالى يستغنى
 عن القبح وعالمه بغيره وبغناه عنه فيمنع الصدور كمنه لا يجوز
 عن قدرته وبدل لا يل سمعية نطق بها التزبل فان نفي الظلم عنه
 ليس الا بقبحه فيعلم القبح كلها واذ لم يكن امر بالتحتم
 لم يكن قادرا لها اصلا هنا جواز النقص عنه الى التاويلات
 التي نقلها المصنف عنه **قوله** الاول ان القوم الخ حاصل هذا الوجه
 على ما في التواشي الشريفة ان الله اسناد اليه تعالى كفاية عن خط
 تمكن هذه الصفة التي هي الهبة الحادثة المانعة ونبات روحها
 في قلوبهم واسماهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى
 صادرة عنه فذكر الا لازم ليصور وينقل منه الى المرفوع الذي

هو المقصود فيصدق به الامراض بقولون فلان يجوز على كذا ولا
يريدون تحقيق خلقه عليه بل ثباته ونكته فيه ولا يمكن اعادة الحقيقة
في اسناد ختم الى الله تعالى على مذبح الحقة لانه وجب ان يقسم
بجواز منفعها عن الكناية لان المعنى اذا اسكن كان كناية كما في قوله
الملك استوى على سريره فانه كناية عن بسطة الملك وبيعة الناس
اياه واذا لم يكن كان بجواز منفعها عن الكناية كما في قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فانه في حقه تعالى بجواز منفعها على الكناية
اذا اريد ما كنى به عنه وهو الملك فيجوز اطلاق الكناية عليه باعتبار
الاصل والجواز باعتبار النوع كمن ما يقتضيه كلام المصنف في
قبيل الاستعارة المصاحبية حيث شبهت اسرارهم عن الحق المانع
عن نفوذ الوصف الحق المانع عما هو المطلوب من ذلك
الشئ في التمكن والاستوار كمن لم يتكلم بالمشبهة به بل كمن غلب
بالاسناد والى الله تعالى لان الوصف الحق يستلزم الاسناد
اليه تعالى واما ما نقل عنه قدس سره في الحاشية الشريفة وان
كان ملازم لظاهر عبارة الكشاف لكنه بعيد عما هو مقتضى
عبارة القاصي **قوله** الثاني ان المراد به تأويل فيل حال قلوبهم
بقلوب البهايم التي خلقها الله تعالى حاله عن الفطن الخ
في الحاشية الشريفة ان هذا الجواب لغير المدعى وهو ان لا يعمل
الختم على الاستعارة ولا على التمثيل المذكور بل على تمثيل آخر
يكون وجها ثالثا في الآية وهو ان يشبه حال قلوبهم فيما كانت
عليه من الخفاء واليقين الحق بجبال قلوب محقق ختم الله
عليها كقلوب الاسنام والبهايم او بجبال قلوب سحرة ختم
الله عليها ثم نستعار الجملة اعني ختم الله على قلوبهم كما هي اي مأخوذة
بنها من المشبهة بالشيء اما على سبيل التمثيل الحقيقي او التخيبي
فيكون المسند الى الله اسنادا حقيقيا ختم تلك القلوب الحقيقية
او الموقرة حتى لا تفن شيئا ولا تبيع فيه اصلا سواء كان ختم حقيقيا
او مجازيا كما هو لفظ لا ختم قلوب الكفار لان الاسناد الى الله
تعالى داخل في الخفية فلا مدخل له تعالى في تخافي قلوبهم وبشرط
كما لا مدخل للموقرة الذي خاطبه بقوله اني اراك تقدم رجلا
وقوم اخرين في تقديم الرجل وتاخيرها اذ كل منهما داخل في
المشبهة به على ما ترى وان فرض ان ختمها او عن احد ما ينفذ

هذا هو الوجه في الاستعارة المصاحبية

بجازي كالتختم في الآية اذا حمل على الجواز الذي هو المختار انتهى بقول
المصنف قدس سره وجوز ختم الله مرفوع على انه قائم مقام فاعدا واذا كان
الختم مقدر يكون المراد بالقلوب القلوب المقدرة فتأمل **قوله** ونظير
اي حتى فيه في ان الكلام بجملته تمثيل من غير ان يكون لاجزا مدخل
فيه قوله سأل الوادي اذا احلك وطارت به الغنقاء اذا طالت
فهيبة سئلت حاله في حلاكه جبال من ساكنه الوادي وفي طول غيبته
جبال من طارت به الغنقاء من غير ان يكون للوادي مدخل في
حلاكه ولا الغنقاء في طول غيبته والنظر الاول ناظر الى التمثيل الحقيقي
لان من سأل الوادي محقق كثير الوقوع والثاني ناظر الى التمثيل
التخييلي لان نفس الغنقاء لما كانت معروفة الاسم بجوارح الجسم كان
من طارت به الغنقاء لاحالة مقدر من الوقوع وفي الصحيح
الغنقاء الداحية واصليها طائر عظيم معروف الاسم بجوارح الجسم
قال الخليل الغنقاء اسم ملك وتاخره بالنظر الى لفظ الغنقاء وكل
عن الا زهرى ان جوالى الراس من هما جبال مشهور بدخ في نبع الدال
للهملة وسكون اعيم والخاء المعجمة قدر بكونه مبدل وكان فيه طيور كثيرة
وفيها طائر من اكنى الطيور لها عياف طويل لونها ملوون بك
الوان وكان من عادتها ان تنقض على الطيور فتأكلها فاجت
يرمى ولم يجد طيرا فالتفت على صبي فذهبت فتمت غنقاء من
لانه تفرقت كل ما اخذته ثم انقضت على جارية فادبت الحكم فذهبت
بها فتكوتها الى بيتهم فحفظت بن صفوان فدعا عليها فقال اللهم هذا
واقطع نسلها فاصابها صاعقة فاحترقت فصر بها العوب خلا في
استنارهم وقيل فدعى عليه منقلة عليه القام فذهبت الله الى بعض
جزائر البحر المحيط تحت خط الاستواء وجزيرة لا يصل اليها الناس و
الاول يناسب الاحكام الكلية وهذا القول ويقتضيه هذا يناسب
طول الغيبة المحضوب له **الثالث** ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان
او الكافر الخ حاصدا ان يحمل الختم على الاستعارة او التمثيل السابق
ويجعل اسناده الى الله تعالى بجواز من باب اسناد الفعل
الى المستبب له فالخاتم في الحقيقة هو الشيطان او الكافر نقه
ان تعالى لا كان هو الذي اقدرة ومكنه اسند الله الفعل كما اسند
الى الامير في قوله من الا يود الله شيئا كذا في الحاشية الشريفة وورد
على هذا الوجه بان يقتضى صحة اسناد الضرر والقباح اليه تعالى

الكلب البوع

ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان او الكافر الخ
والتأويل عندنا ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان او الكافر الخ
او الكافر الخ حاصدا ان يحمل الختم على الاستعارة او التمثيل السابق
ويجعل اسناده الى الله تعالى بجواز من باب اسناد الفعل
الى المستبب له فالخاتم في الحقيقة هو الشيطان او الكافر نقه
ان تعالى لا كان هو الذي اقدرة ومكنه اسند الله الفعل كما اسند
الى الامير في قوله من الا يود الله شيئا كذا في الحاشية الشريفة وورد
على هذا الوجه بان يقتضى صحة اسناد الضرر والقباح اليه تعالى

باختصار الاقدام والتمكين في الرابع ان اعرفهم الى اي ضاربهم المحقق
 بآبائهم فان الاعراق جمع وهو اصل الشجرة فثبت الضاربون كونهما
 متحدة غير ظاهرة كما ان الاعراق كذلك وتوصل ان الختم ليس
 مجازا عن الجوار الى الكفر والختم عن قبول الحق حق يمنع اسناده
 الى الله تعالى حقيقة بل هو مجاز عن ترك القسر والالجاء الى
 الايمان فمضى ختم على قلوبهم انه لم يقسم عليه وليس هذا المعنى
 ايضا اعني ترك القسر مقصودا في نفسه بل هو كناية عن تناهيهم
 في الكفر والظلال لان اعراقهم رخصت في الكفر واستحكمت فيه ولولا
 ابتداء التكليف على الاختيار لكان الختم الى الايمان كمن لم يلزمهم
 انقاء لغرض التكليف وهو اثباته المكلف بمقابلة ايتانه بالتكليف
 باختصار فان المراد لا يثاب بافعله قسرا والجداء فاطلق الختم على
 ترك القسر مجازا امرسا ثم كنى به عن ذلك التناهي وروى هذا
 الوجه ايضا بان حال عن القرينة وتغيير للنظم يجعل الختم مجازا
 عن ترك القسر ثم جعله كناية عن تناهي انما كرم في الغنى والظلال
 بحيث يحتاجون الى القسر في غير عن تركه بالقسر جواب لما روي
 فانه سد لا يانهم بيان لو سببته مدخل لا الجواب يعني ان
 ترك القسر والتغيير عنه بالختم سد لا يانهم من حيث انه سد
 لطريقه الذي هو القسر كما ان الختم سد للشئ المحتوم عليه من حيث
 انه يطبق الغرض به قوله وفيه استعار الى اشارة الى كون هذا المجاز
 كناية عن تناهيهم في الامرار والظلال التام الوصول الى المراد
 كما ان التناهي الوصول الى النهاية والخامس ان يكون حكاية
 ما كانت الكفرة يقولون الخ اى يكون قوله تعالى ختم الله على قلوبهم
 حكاية لكلام الكفار ونقلا بالمعنى لا بعددتهم فان كون القلوب
 في الكثرة هو معنى الختم عليها كما ان ثبوت الوقر في الاذان ختم عليها
 وثبوت الحجاب تقييده لا لبصار لان الغشاوة حجاب مانع من
 الابصار واسناد هذه الامور الى الله تعالى حقيقة لان كفاية
 بجودون اسناد البصير اليه تعالى والختم يجوز ان يكون
 حقيقة وان يكون مجازا ثم ان قوله تنكلا واستنهادهم عليه
 لقوله حكاية واورد على هذا الوجه ايضا ان بابا سيق الكلام
 لان القصد بضم الله الى تقرير ما تقدم من حال الكفار وتاكيد
 سواء جعل استينافا او لا كقول تعالى لم يكن الذين كفروا ان يفتح

هذا هو الوجه الذي مر عليه في كتابنا في تفسير القرآن
 في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم
 وهو الوجه الذي مر عليه في كتابنا في تفسير القرآن
 في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم
 وهو الوجه الذي مر عليه في كتابنا في تفسير القرآن
 في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم

تظهيره في كونه حكاية لكلام الكفرة ونقلا بالمعنى لا بالعبارة تنكلا بهم
 واستنهاد قوله تعالى لم يكن الخ اذ قد حكى فيه على سبيل التكميل معنى ما كانوا
 يقولون قبل المعينة بعبارة اخرى فانهم كانوا يقولون لا يفتح عنى
 دينا ولا نرك حتى يبعث النبي الموعود في التوبة والافضل اى
 لا نرك الا عند بقة فلما بعث الرسول عليه السلام ودعاهم الى الحق
 كفوا به فاستنهاد الله بهم حكاية عن قولهم انهم كانوا يقولون كذا
 واما حمل على الاستنهاد لانه لو كان اسنادا احبار من الله لكان الا انفا
 عن دينهم الذين كانوا عليه واقفا متحققا عند مجيئ الرسول عليه السلام
 ولم يقع فمضى الاستنهاد والتكم وقائدة هذا الاستنهاد الوحيد
 والتهديد قوله والسادس ان ذلك الختم في الآخرة الخ حاصل ان
 ختم القلوب وابطال القوى ليس في الدنيا حتى يكون تركا لا صلاح
 فلا يستند اليه تعالى بل انما هو في الآخرة جزاء على اعمالهم والجراد ان
 يكون من جنس الاعمال وجزاء يستبته ينلها فوعده لا ظلم فالاسناد
 على حقيقة واما التجوز في التعبير عن المستقل بلفظ الماضي لتحقق
 وقوعه وهو كثير في القرآن قوله ويشهد له قوله وخسرهم الخ يعني
 ان القرآن يقدر بعضه بعضا فيشهد بصدقه هذا الوجه انه تعالى اخبر
 عن ان ينصهم ويقيمهم بقوله خسرهم يوم القيمة على وجههم عينا
 وبكنا وضما وقال ايضا اليوم ختم على افواههم الآية وقال
 لهم فيها زفروهم فيها لا يسمعون قوله السابع ان المراد بالختم
 وسم قلوبهم الخ هذا الوجه حكى عن ابي الحسين البصري واختاره
 الجاني والقاضي عبد الجبار وحاصل ان المراد بالختم بسمه و
 علامته يجعلها الله في قلوبهم الكفرة واسماعهم ويقلل الملازمة بذلك
 انهم كفرة وانهم لا يؤمنون ابدا فيخسروهم ويلعنونهم فسمهم اليوم
 انكسروا بالختم فاطلق اسم الختم عليه استعارة اصلية ثم استثنى
 من الختم بمعنى الوسم صفة الماضي استعارة تبيح وهذا الوجه
 غريبا في الكشاف الا ان المقابلة ذكرهم في وجه التأويل التي
 او ردها في التفضي عما يرد على مذاهبهم فزادها المص على ما
 في الكشاف من الوجه الختم الاول واورد عليها ما اورد
 على الخامس من ان كل واحد منها غير مناسب للقيام وعلى
 السابع خاصة انه غير مناسب لما بعده فانه لا مناسبة بين الغشاوة
 اما لغة لا لبصار وبين العلامة التي يستدل بها على حال من انتم بها

وردد بان عدم المناسبة لهم لجواز ايراد الفاشوة ايضا وسم
 كذلك وفيه بعد لا يخفى **قوله** وعلى هذا المنهاج كلاهما وكلامهم
 يعني كل ما وقع في القرآن من امثال هذه الكلمات مستندة الى
 الله تعالى فحق غل الا سناد على الحقيقة وان الله تعالى علمهم
 كذلك من غير حاجة الى تأويل غير المتشابهات لان الكل من الله
 ولا يوجب النسبة اليه والمعتزلة يصرّون على الظاهر كون بمثل
 هذه التاويلات المذكورة التي تناو على سوء حالهم ووخامة
 حالهم وقوله كلاهما مع ما عطف عليه مبتدأ قدّم عليه خبره الذي
 هو قوله وعلى هذا المنهاج وقوله فيما يضاف ظرف للكلام المفهوم
 من قوله كلاهما وكلامهم فانه في قوة الكلام مفهوم **قوله** وعلى معوم معطوف
 على قلوبهم الخ دفع لا محال ان يكون داخلا تحت التفتيش دون
 الختم فانه محتمل ان يكون معطوفا على قلوبهم عطف موزع على مفرد يكون
 متعلقا بالختم متما للجملة الفعلية التي قبله ويحتمل ان يكون مع ما بعده خبرا
 مستمرا لقوله غشاة فلما وان كانت كلمة لكنها محصنة بتقديم الخبر
 الظرف فيكون متعلقا للتفتيش ومتما للجملة الاسمية واختياره لدلائل
 اشارة الى الاول بقوله لقوله وختم على سمعه وقلة وانه وجعل على
 بصره غشاة فانه نفي ان السمع داخل تحت الختم دون التفتيش
 فان القرآن يفرق بين بعضا وذكر وان كلمة تقديم القلب في ختم الله
 على قلوبهم وتأخيرهم وختم على سمعهم وقلة ان هذا المقام مقام
 بيان اضرارهم على الكفر وعدم قبولهم لا بيان وذلك مما يتعلق
 بالقلب فالمناسب فيه تقديم القلب وذلك المقام مقام بيان عدم
 قبولهم النفع وعدم ميلاتهم بالمواظعة وذلك مما يتعلق بالسمع
 فالمناسب فيه تقديم قلوبهم ولوقوف على الوقف عليه اشارة الى
 دليل ثان وتقديره ان اتفاق القراء على الوقف على سمعهم والابتداء
 من قوله وعلى ابصارهم يدل على انه داخل تحت الختم اذ لم
 يكن كذلك بل كان خبرا لقوله غشاة لم يحسن الوقف فكيف الاجماع
 وانها لما استتر كما في اشارة الى دليل ثالث على المقصود
 عقل فان الاولين كانا تعليلين وحاصلا ان السمع كالقلب
 لا يختص بجهة ادراك من الجهات بل يدرك جميع الجهات فالما من
 ايضا ينبغي ان لا يكون منعه مختصا بجهة من الجهات وهو الختم فانه
 يمنع الادراك مطلقا من غير اختصاص بجهة دون جهة بخلاف

فانما لا يخفى ان قوله وعلى ابصارهم يدل على ان السمع كالقلب لا يختص بجهة ادراك من الجهات بل يدرك جميع الجهات فالما من ايضا ينبغي ان لا يكون منعه مختصا بجهة من الجهات وهو الختم فانه يمنع الادراك مطلقا من غير اختصاص بجهة دون جهة بخلاف

الغشاة فانه يمنع الادراك من جهة واحدة فقط لا اختصاصا من ادراك
 العين بتلك الجهة فالختم يناسب السمع كالقلب واما التفتيش فانه
 يناسب البصر دونها واعتراض عليه صاحب الكشف بان لفظي
 الغطاء والغشاة لا يثبتان عن خصوص جهة المجازاة بل لان الغطاء
 في امراض العين مشهور فالغشاة انشبه بها انتهى يريد ان الغطاء
 والغشاة قد يحيطان جميع جوانب الشيء كالمكبته والقبعة المفروقة
 على الشيء فلا يكونان مخصوصين بجهة المجازاة واجيب عن هذا
 الاعتراض بان المقصود منهما ليس الا الحجاب بين الراي والمري
 المرئي واختصاصه بالمقابلة واضح **قوله** وكثرة الجاز ليكون اول
 الخ برده دفع ما يمكن ان يورد ههنا من انه لو كان السمع داخلا
 تحت الختم لم يجز الى اعادة الجاز بل يعني ان يقال ختم الله
 على قلوبهم وسمعهم لان المعطوف عليه مظهر وانما يحتاج الى اعادة
 الجاز اذا عطف على الضمير المجرور ونقيض الدفع ان اعادة الجاز
 وتكرره ههنا لتكثرت الاولى ان يكون ادل اي ازددالة على
 شدة الختم في الموضوعين اي القلب والسمع والاخرى ان يدل
 على استقلال كل منها اي من القلب والسمع بالحكم والختم اما
 الاولى فلان ملاحظة معنى الجاز في كل منها على ما يقتضيه
 العطف يستدعي ان يكون الفعل متعديا بالجازاة بتدريج فانه
 من غير حاجة الى حرف الجر ولا شك ان زيادة اللفظ مع حصول
 اصل المعنى بدون بدل على زيادة المعنى والمناسب للزيادة
 ههنا هو الشدة فكان ولا عليها بلا اعادة الجاز فاذا اعتدت
 كانت ادل واما الثانية فلان الختم على القلب لا يشيع الختم
 على السمع اصلا فيحتاج الى الاعادة ليفيد كون السمع ايضا
 مضموما واما الختم على القلب فربما يكون تابعا للختم على السمع
 فانه اذا لم يسمع لم يفعل المسبوعات ولذلك ترك اعادة
 الجاز فيما قدم فيه ختم السمع على ختم القلب كما في قوله تعالى وختم على
 سمعهم وقلوبهم وهذه السمع للاسنى عن اللبس واعتبار اصل
 جواب عما يقال ان السمع لفظ مفرد اصنف الى ضمير الجمع والجمع
 لا يكون لهم سمع واحد بل لكل واحد منهم سمع فقتضى الظاهر ان يقال
 واسماهم ميمانا ما قبل وما بعده كليهما جمع وتقدير الجواب انه
 اورد ما زاد من ميمانا ميمانا الاسنى من الالتباس وبانه انه

اذا كان مدلول اللفظ المراد منه مفصلاً عن الشخص مثل الثوب والزهر
فلا يجوز اطلاق اللفظ المفرد واردة المستند فلا يقال زهرهم وزهرهم
عند ارادة الاثواب والافراس حذر عن اللبس اذ يجوز
اشتراك جماعة في ثوب واحد وفرس واحد واما اذا لم يكن
مدلول اللفظ امراً منفصلاً كالسمع فمجرد اطلاق اللفظ المفرد
وارادة المستند لعدم اللبس لظهور انه لا يجوز اشتراك شخصين
فصاعداً في سمع واحد وانما اعتبار الاصل فانه اي السمع مصدر
في اصله يقال سمع سمعا وسماعا والمصادر لا تجمع لانها تدل على المنة
المعارة على الدلالة على التقدير والجمع يستلزم التعدد ولهذا المعنى
ايضا لا يشق فلا يقال جلست جلوستي او جلوسات الا ان يقصد
العدد او النوع وهما لم يقصد شيئا منها في الخواشي الشريفة وذكر الحال
في المصادر عند ملح الاصل واما المخرج فالاختصار والتعقيد
بتوحيد السمع وجمع اخصيه مع اشارة لطيفة الى ان مدركة نوع
واحد ومدركاها انواع مختلفة وما قيل من ان دلالة واحدة
على وحدة متعلقة لا يعلم من اتي الدلالة هي مدفوع بانها من
الدلالة التزامية التي يكتفي فيها بما يترجم كان ولو بحسب الاعتقاد
وفي اعتبارات البقاء انتهى يريد ان ما ذكر من الوجهين يجوز
التوحيد فلا بد من ترجيح وهو الاختصار والتعقيد الخ واعلم ان
القرطبي قال وذكر ان علي كرم الله وجهه صلى الله عليه وسلم لا يحتاج
الى قدر للتوحيد الا بتوحيد **قوله** او على تقدير مضاف عطف
على الجار والمجرور اعني قوله لا منى **قوله** مثل وعلى هو اس سمعهم
الحراس هم حاسة اي القوة الحاسة اي الإدراك وفي الخواشي
الشريفة فيكون السمع في معنى المصدر وفيما سبق من الوجهين
كان بمعنى القوة السامعة ويجوز ان يكون فيها بمعنى العضو
قوله والابصار جمع بصر وهو ادراك العين في اكثر في البصر نور
العين وهو ما يسمونه الرائي ويدرك المرتكبات كما ان البصيرة
نور القلب وهو ما يسمونه بتبصر وتبائل وكانها جوهران لطيفان
خلقهما الله تعالى للابصار والابصار مستبصر والمص عدل عنه
وفسره بادراك العين لان الظاهر كونه مصدراً فالمنا سب ان
يفسر بالادراك وهو ايضا مجزوم في اللفظ واما كونها نورين فليس
مجزوماً بحسب اللفظ ولا تقتضيه العقل وفي الخواشي الشريفة

نور العين بحسب القوة التي بها الابصار **قوله** فان نور القلب هو القوة التي
بها العقل والافكار ولفظ كان في قوله وكانها ليس للتبيين بل للفظ
العين الذي كثر استعماله فيه والمراد بالجوهر الجسم اللطيف النوراني لا ما هو
قائمه بذاته ونهاها الى جعل القوى من قبيل الصور اي القوة دون
الاعراض انتهى وانت خبير بانه على هذا التقدير يكون القول بكونها
جوهرين مطلقاً غير مجزوم به فلا وجه لتوكل المجزوم به واختيار
المظنون ثم ان عدم كون القوى اعراضاً لا يستلزم كونها اجساماً
اذ يمكن في كونها جوهرات كما ذكره المص اسلم واقوم فلذلك عدل الله
قوله وقد يطلق اي البصر مجازاً اي بطريق المجاز على القوة الباهرة
وهي قوة مودعة في العينين المجزومتين اللتين تتلاقيان ثم تفرقان
فيتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال
قوله وعلى العضو اي وكذا يطلق لفظ البصر مجازاً على العضو
المخصوصين المعنى بالعين **قوله** وكذا السمع يعني انه يطلق حقيقة على
الا ادراك المخصوص المتعلق بالاصوات وقد يطلق مجازاً على القوة
السامعة المودعة في العصب المفروش في مقعر الجمجمة وعلى العضو
العين الذي هو الاذن ويجمع على اذان **قوله** ولعل المراد بها اي
بالسمع والبصر اشارة بكلمة لعل الى انه غير مقطوع به لا مكان
جهة على الحقيقة بتقدير المضاف كما سبق في العضو اي الاذن و
العين **قوله** لانه اشبه مناسبه الختم الى اي باعتبار المعنى الحقيقي
الذي يكون بالجسم على الجسم اذ المناسبة المعتبرة في الالفاظ انما
هي باعتبار المعاني الحقيقية وان لم يكن مرادة منها كونه اشده مناسبه
باعتبار انهما جسمان صالحان للختم والنقطة عليها بخلاف المعنيين
الاخرين لها فانها عرضان تابعان لها وبهذا الاعتبار يتحقق فيها ايضا
اصل المناسبة وان لم يكن اشده **قوله** وبالقلب مطلق على
قوله بها اي ولعل المراد بالقلب ما هو محل العلم لان العرض من
الختم مع العلم والادراك عن ادراكه واختلفوا في محل العلم
فذهب اكثرهم الى انه الدماغ ولهذا لا يعلم شيئاً من اجزائه وما
وبعضهم الى انه داخل في المضموري ولما تفرقت اوجه الفرقين
لم يفرح **قوله** وفما للتكميل **قوله** وقد يطلق اي القلب ويراد العقل
والحكمة اي المائل والتكميل كما في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب اذ المعبر في الاكسارات هو نفس العلم والمائل

والتفكر لا محذور لان وجوده لا يحد من اعماله بالمثل والتفكر لا يحد
او كما قيل هذا الحالف لما اختاره في نفسه حيث قال اي
قلت واجتهد في حقها فقول لا تخالفه اصلا فانه اشار بوصف
القلب بكونه واعيا متفكرا في الحقائق الى ان القلب ههنا مأخوذ
باعتبار هذا الوصف ولا شك ان اعتبار الموصوف من حيث الوصف
يرجع الى اعتبار الوصف فيرجع الى ما ذكره ههنا وانما حاز
امالها مع الصاد الى واعلم ان الامالة ان تنحو بالالف نحو الياء
بالفتح نحو الاسرة ولها شروط فصولها في محو فكان القياس
ان لا تجوز في كلمة ابصارهم لان الامالة فيها تستدعي منفصلة صوت
الصاد وهو ينافي كونها من الحرف المستعينة التي ينصتد الصوت
بها الى الحذف الاعلى ولهذا قالوا الفتح تمنع عن الامالة متى كان
حرفها مستعينا فاشار المصنف الى وجه هو انهما بقوله لان الراد
المكسورة تغلب المستعينة لافها من التكرير وتقريره ان الراد كثر
كسرها ايضا فكانت غالبية على المستعينة الواحدة سيما وقد قامت
الكسرة مقام كسرتين فان ذلك اعون على الامالة قال في الفصل الرابع
المكسورة اذا وليت الالف كان لها ما لا يبال مع غيرها فنقول
طامة وغارم وقال فيه ايضا وتغلب المكسورة غير المكسورة
كما تغلب المستعينة انتهى ولما كان تكرار الحروف هو جبا لتكرار
حركتها اختصر المصنف الكثاف ولم يذكر قوله كان فيها كسرتين و
غشاة رفع بالا ابتداء عند سبويه اي مرفوع على انه مبتدأ وعلى
ابصارهم خبره قدّم عليه وليس لتكرار الجار كما في وعلى سمعهم
لانه غير داخل تحت الختم كالسمع ثم ان القول برفع بالا مبتدأ لا
لا يختص بسبويه بل هو قول الجمهور لانهم شرطوا في رفع ما بعد الجار
والجور على الفاعلية تقدم نفي او استعظام او نحو ههنا ما يعتمد عليه
اسم الفاعل في العمل الا ان الاخفش لما اشتها نزاعه مع سبويه ذكره
لا كونه مخصوصا بل لشدة المقابلة وبالجار والجور عند الاخفش
اي هو مرفوع عنده على انه فاعل الطرف لا مبتدأ فلا يصح في الجار
بل هو نائب عن استقر ورافع للفظ وليس الا عتدا عنده شرط
للعمل وهو قول الكوفيين ايضا لان التقدم المذكور ليس بشرط عندهم
ثم ان الاخفش والكوفيين لا يمنعون الرفع على الابتداء بل يجوزون
الوجهين بخلاف اسبويه فانه يمنع كونه فاعلا للظرف ويؤيده

اي يورد زاي الاخفش العطف على الجمل الفعلية اذا العطف عليها
يناسب تقدير الفعل وهو يعمل بلا اعتقاد على شيء فكذا ما يورد سبويه
من الجار والجور وايضا يحصل تناسب بين المعطوف و
المعطوف عليه في الفعلية وقرار بالنصب اي قرئ غشاة منصرفا
فتذكر الصيغة بنا ويل الغشاة بالفتحة او بنا ويل المذكور وفي الكاف
وقرئ غشاة وبالكسر والنصب الكسر الحرف الاول ونصب الآخر
لما كان ذلك مستندرا ههنا لم يذكره المصنف قبل انما اورد بصيغة التثنية
كون هذه الحركات كلها شوا وكمن نفل ابن عطية وغيره انه قرأ
بالنصب المفضل الصبي عن عامر على تقدير وجعل على ابصارهم
الح اي على تقدير فعل مناسب للمفعول سواء كان مناسبا للفعل
المعطوف عليه او لا وههنا الفعل المناسب الختم مثل جعل واحد
وقد صرح بجعل عاملا في قوله وجعل على برفع غشاة فيكون على
طريقة قوله عطفها بنا وما باردا اي سقيتها لانه المناسب لا التثنية
او على حذف الجار الخ عطف من حيث المعنى على قوله على تقدير
وجعل اي قرئ بالنصب اما على حذف الفعل وتقدير او على حذف
الجار من غير حذف للفعل فكان الاصل وختم الله على ابصارهم
بنفاذ فحذف واوصل والفعل ولما كان الاجماع عن الوقف
على قوله وعلى سمعهم يمنع هذا الوجه اخر مع كون الحذف والابتداء
بالا شايعا ذايعا وبالرفع والرفع اي وقرئ بضم العين و
رفع القاد وكذا قرئ بفتح العين ونصب الآخر الذي هو الناء
وحمل الفتان فيها اي ضم المعنى الجع ونحوها لفتان في غشاة
وقنوه بالكسر مرفوعة وبالفتح مرفوعة ومنعونه اي وقرئ بدون
الالف مع كسر الفتي المعجم ورفع الآخر ونحوه وربع الآخر ونصب
بتقدير جعل مثاقفة ونحوه بالعين الغير المعجم ولم يبين حركة
الاول واخر بالرفع الاخر فتيل بفتح وربع الآخر وقيل بجعل فتح ادل
وكمن مع رفع اخر ونصبه وفي الخواشي الشريفة الغشاة مصدر الاغشي
وهو من يجر باهل وبصر بالهنا ولعل المعنى ح انهم يجررون الاغشي
ابصار غشاة لا ابصار عبرة انتهى وهو نفس على انها بفتح الاول
ورفع الآخر وبالفقر اما الغشاة بالفتح والمدة قطعان بوجه
الزوال ويقابله الغدار وهو ما يؤكل قبل الزوال وعبد
وبيان لا يفتخرون يريد ان قوله تعالى ولهم عذاب عظيم علم

فما لعظيم فوق الكبير **قوله** ما شريفان والعظيم اشرفها لان الكبير
والصغير كما كانا مقنيين الى الجنة والعقارة والعظيم المرتبة
فظهر ان وجه اختيار توصيف العذاب بالعظيم دون الكبير
هو ان العظيم كونه بحسب المرتبة اذ دخل في قول شان العذاب
فهو السبب بالمقام واليه اشار بقوله ومعنى التوسيف ان
اذ اقبس بسائر ما يجانه اى من الالم والاذا مقرر عنه جميع
وحق بالاضافة اليه وقد افصح عن ذلك قوله تعالى ومن الناس
من يقول آمنا بالله فاذا اؤذى في الله جعل فتنه الناس لعذاب
الله الآية وشيخان بينهما فما ظنك بعذاب يكون المعذب به هو الوا
التي **قوله** ومعنى التكبير في الآية اى معنى تكبير غشاة وعذاب فان
المقصود بيان معنى تكبيرهما لا بيان معنى تكبير عذاب فقد ولذا
قال في الآية ولم يقل فيه فاة لوقال فيه لا يفرق الى العذاب كون
الصدر في بيان انهما حمل التكبير في غشاة على التنوع مع انه حمل
بعضهم على العظيم اى غشاة اى غشاة لانه السبب بقوله عذاب
لان حمل تكبير على التنوع اظهر لاستفادة العظيم من صريح وصفه الدال
عليه بجوهه ووضيعة مع تكبيرها ايضا كذا في الخواشي الشريفة ويجوز
ان يحمل السكر على العظيم ويجعل ما يستفاد من صريح وصفه
الدال عليه بجوهه لتأكيد كما في فتنه واحدة واسى الدبر وكما
لهذا قال انسب على صيغة التفصيل **قوله** وهو المعامى من آيات
آية اختيار المعامى على التبيينها على ان ذلك من سوء اختيارهم
وشاة احرارهم على انكارهم كذا في الخواشي الشريفة
من الآلام العظام وصف الآلام بالعظام ليس للاشارة الى ان
التكبير في العظيم حتى ينافى ما اشار اليه من كونه للتنوع بل ليظهر
صدق الوصف المذكور اعني عظيم عليه ولهذا قال من الآلام
فان الآلام فان كلمة من تدل على ان ما يصدق عليه ذلك
الوصف وما في بعض النسخ من قوله نوع عظيم بزيادة لفظ
عظيم فهو ايضا للاشارة الى صدق معنى الوصف المذكور عليه
فتأمل ههنا قول بشرح حال الكتاب وهو قوله ذلك الكتاب
لا ريب فيه هدى للمقربين **قوله** ذكر المؤمنين الذين اخلصوا دينهم
الله الخ وهو قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب وثني باصداقهم
الذين الخ حيث قال ان الذين كفروا سواد جهنم الآية لان المراد

منهم المصدرون المجاهدون الذين **قوله** انذار النبي صلى الله عليه
وسلم فلم يؤمنون ولا يؤمنون اصلا لا قلبا ولا لسانا كما اشار
بقوله ظاهر او باطنا فان معناه لسانا وقلبا فلا يندرج فيه المنافقون
سواء كان تعريف الوصول للعهد مراد ان ناس باعيتهم او الجنس
العام الذي خص من غير المحررين لان المنافقين آمنوا لسانا
ونفهم الانذار ظاهر وبهذا يندفع ما اوردوه ههنا شرح الكتابين
من ان هذا انما يظهر اذا جعل التعريف للعهد وانما اذا حمل
على الجنس العام ففيه اشكال لتداول المحررين من الماحضين و
المنافقين معا **قوله** لم ينفقوا الغنى اللغث على وزن غلهم ومعناه
الشيء والجانب يقال لم ينفق لغث فلان اى لم ينظر اليه ولم يحيط
جانبه والنفق في لغة راجع الى الكتاب او الايمان وجوز مرجعه
الى الله تعالى **قوله** ثلث جواب **قوله** لا بالنسبة الثالث المذبذب الخ
اشارة الى ما قاله تعالى في حق المنافقين سذبذب بين ذلك والاخر
والا الى هو لا فان المذبذب هو التردد وهم مترددون بين
الايمان المحض والكفر المحض لا صابرون الى احد الطرفين بالكلية
وهو الذين آمنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم اشارة الى ما قال
تعالى من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم فانه ورد
في المنافقين واشار الى ان المراد ههنا بقولهم آمنا اظهارهم
كلمة دالة على الايمان وهي كلمة الشهادة والى ان المراد بقوله
وما هم بمؤمنين ان ذلك الاظهار القولي لم يكن عن تصديق
القلب لان محلة القلب **قوله** تكلموا للتقسيم غلة للتشديد فان الناس
ايما ان يلفظ بكلمة الشهادة او لا الثاني الكفار والمجاهدون
بالكفر والاول اما ان يوافق قلوبهم النية او لا الثاني هم المنافقون
والاول هو المؤمنون **قوله** لا تتم موه الكفر الحيلة لكون المنافقين
اخذت الكفرة واشدهم بقبض الى الله تعالى موه الشيء اذا
كلاه بذهب او فضة واشدهم بقبض الى الله تعالى موه الشيء
اذا كلاه بذهب او فضة **قوله** فخلل تحت خاس او حديد واستر
لازم لم ينفق قوله موه الكفر استر بالايان الظاهر في قبل
مجرد ما ذكر لا يدل على الكفر كونهم اخذت الكفرة اذ لا يخفى ان اذى
المشركين للنبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بالسبب الصريح والمجاز
وسائر انواع الاذى اشدهم النوبة المذكورة والاستهزاء والخذاع

ويمكن ان يجاب بان المصيرين لفظهم لا يمكن لهم المخادعة ويحتمل
عنهم اهل الايمان ويحتمل في دفعهم بامر الله والفعال معهم ولا ينشأ
الاختصاص من المناقبة فيمكن لهم ما ارادوا من الاذى فهذا اوامرا
انما نشأ من النعم والمخالطة والمخادعة فهذا صواب واخبر في
خطوبه خذوا اي خطوبه بالكفر مخادعة كما قال الله تعالى يخادعون
والذين آمنوا **قوله** واستنزه اي خطوبه استنزه ايضا كما قال تعالى
هكاه عنهم انما نحن مستهزون **قوله** ولذلك اي ولكون المناقبة اخبر
اولا انهم يتوهم الكفر وخطوبه خذوا واستنزه طول الله في بيان
خبرهم وذلك النظم حيث ذكر ادعاءهم الايمان بالمبدء والمعاد
وصحاحهم ومرضى قلوبهم وكذبهم وافسادهم في الارض ونفسهم
المؤمنين **قوله** وهديتهم واستنزه ايهم يحتمل كل منها بحسب اللفظ ان يقرأ
بلفظ الفعل عطفا على طول وهو المناسب للسياق والسباق وان
يقرأ بلفظ المصدر عطفا على خبرهم لان بيان الخبيث والمجهل والاستنزه
وقع في آيات متشابهة **قوله** ومن الناس قوله اولئك
الذين اشتروا الخ ولهذا انفقوا على ان قوله وهديتهم بافعالهم بصيغة
الماضي عطفا على طول لانه آية مستقلة غير متشابهة بما قبله وهي
قوله اولئك اشتروا الظلالة بالله بالهدى فما ربح تجارتهم
وما كانوا مهتدين فان المراد بالاستقلال عدم التشاك
بما قبله **قوله** وسجل بصيغة الماضي عطفا على قوله وتوهم من السجود
وهو الحكم القطعي **قوله** على عنهم وفي بعض النسخ موافقا لكثافي
على عنهم وطغيانهم اي حكمها حكما قطعيا حيث قال ويدم في
طغيانهم يعمهون **قوله** وهديتهم الامثال حيث قال مثلهم كمثل الذي
استوفى الآية **قوله** ونصهم عن آخرها اي قصته المناقبة بجميعها
المشتملة على ثلث عشرة آية مسطوقة على قصة المصيرين اي على
المحجج والمشتغل على آيتين وفي الخواشي الشريفة اي ليس هذا من
عطف جملة على جملة ليطلب منها المناسبة المصححة لعطف الثانية
على الاولى بل هو من عطف جملة متعددة مسوقة لغرض على
جميع جملة اخرى مسوقة لغرض اخر فيشرط فيه التماس بين الفرضين
دون احاد الجمل الواقعة في المحورين وهذا اصل عظيم في باب العطف
لم يثبتوا كيزون فاشكل عليهم في مواضع شتى انتهى واما بيان تناسب
الفرضين فهي ان الجمل التي هي المعطوف عليها كانت مسوقة لتبيين حال

الكفار المصيرين على الكفر بانه لا ينفع بهم الدعوة والاذار ان الجمل
المسطوقة كانت مسوقة لتبيين حال المناقبة من الكفار المصيرين على
كفرهم بيان مقصدهم كفرهم وخبرهم ولا خلفاء في تناسب هذين
الفرضين قبل في ما ذكره قدس سره فريض بالسكاكي فقد قال في المفتاح
ان قوله واستنزه اليوم ايها المجرمون مسطوف على مقدر يومهم
ما سبق وهو وصف اصحاب الجنة وقوله ان اصحاب الجنة اليوم
في شغل فاكهون الى قوله سلام قولا من رب رحيم وهذا المفسر فاستنزه
اهل الجنة وبيان تقدير هذا بتكليف فلذا قال الشريف العلامة في
شرح المفتاح بعدما بالغ في تقدير كلامه ولا يخفى ما فيه من النصف
قالوا في الآية ان يجعل من عطف النعمة على القصة وهذا عطف
له بذكره السكاكي انتهى اقول وسبغ في بيان عطف قوله تعالى وبشر
الذين آمنوا الآية مزيد تفصيل لعطف القصة على القصة بقلا عن
الخواشي الشريفة وقد سبق الاشارة اليه ايضا في بيان قوله ولم
يعطف قصتهم على قصة المؤمنين كما عطف في قوله ان الابرار لن
نفهم وان الخيار لن يهجم فنذكر **قوله** والناس اصل الناس بضم
الهمزة على وزن فعال بضم الفاء **قوله** لقولهم اننا انما نشتد
كون اصل الناس اناسا لوجود الهمزة في المفرد وهو ان وانش
ووجودها في الجمع ايضا وهو اناسي بفتح الهمزة لان الجمع يرد الالف
الى اصولها وقد يقال لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من
لفظ اخر والا لزم التسلسل فعلى هذا لا حاجة الى لفظ الا ان
مشتقا من لفظ اخر **قوله** خذها في لوفة فان اصلها اللوفة خذت
الهمزة للتخفيف وفي الخواشي الشريفة اللوفة الزبدة بالوجه قبل
الزبدة وخذها يقال لوف الطعام اذا ااصلها بالزبدة وهذا
يدل على ان اللوفة لغة اخرى كما نقل في الصحاح عن ابي حنيفة
ابن الكبي الا ان المعنى جعل لوف الطعام ما هو ذا من لوفة
تخفيف اللوفة انتهى يعني ان المفهوم ما ذكر في الصحاح ان فاء
الكلمة في لوفة هي اللام لا الهمزة المحذوفة فيكون لوفة مغايرة للفة
اللوفة لان فاء الكلمة فيها الهمزة **قوله** وعوض عنها حرف التعريف اي
عوض في الناس الذي اصله اناس حرف التعريف عن الهمزة المحذوفة
واما المثال المثل به فلا يعوض فيه اذ يقال بعد الحذف لوفة لا تعويض
اللام ولذلك لا يجمع بينهما اي ولا جعل كون لام التعريف في الناس

للتعويض عن الهمة المحذوفة لا يكاد يجمع بينهما في الاستعمال بل يحد
ح الجمع بين العوض والمعووض عنه وفي بعض النسخ ولا يجمع
بينهما والذكر في بعض النسخ هو الاولى لا الثاني القريب من الجمع
من نفي الجمع وقوله ان المنايا الى جواب لما يقال ان اجتماع في البيت
الهمة مع الاسم فاشارة الى دفعه بانه شاذ وعت اليه ضرورة الشف
المنايا جمع المنيه وهو الموت ومعنى يظن اي يحجب كانهن
يظن على باطن الانسان والالف في اخر الاسمين للاشباع
والتحصيل بالاسمين للاشارة الى ان الموت لا ينجم عنه اهدافه
اذا لم يخلص منه الامور فكيف من عداهم **و** وعواهم جمع كرخال
في الخواشي الشريفة اي اناس من اسماء الجمع كرخال هي بضم الخاء
اسم جمع رجل على وزن نرجس والاشي من ولد الفضل وبعده ما هي
بالجمع همما نظرا الى المعنى او الى ان الهمزة بدل من الكسرة للاشارة
على القوة كما ابدت لذلك من الفتحة في سكارى وجادى انتهى
و اذ لم يثبت فعال بالغاء المضمومة والعين المهملة في ابيته الجمع انما
الثابت فيها فعال بكسر الغاء كرجال ورجال واسما قضاة وخرافة فالاول
قصبة وخرافة على وزن فعلة بضم الفاء وفتح العين واللام وهي
من ابيته الجمع على ما صرح في الفصل وغيره **و** ما هو من ابيته
بكر النون ونحوها يقال انتبت به انسانا وانتبه به انسانا على مثال كوفت به
كفر او هو ضد الوضئ **و** لانهم يستأنسون بامثالهم لان الانسان مدني
الطبع فبنا فيه التوحد والتوحد بخلاف ساير انواع الحيوان او انش
بته الهمة يحفل ان يكون من باب المعاملة من انش سواء سوانسة وان
يكون من باب الافعال من انت بمعنى اجهت قال انش من جانب
الطير تارا وانتم منهم رشدا فمصدره ح اينا من قسمنا اناسا لانهم
ظاهرين مبهرين **و** ولذلك سمو بشرا اي وكلمتهم ظاهرين مبهرين
سموا بشرا لان البشر وابشرة ظاهر جلد الانسان وبشرة الارض ما ظهر
من نباتها **و** لا جئناهم اي لاستنارهم عن اعيان الناس وعدم
ظهورهم مبهرين **و** واللام فيه للجنس اي اللام في الناس لتعريف
الجنس في الخواشي الشريفة فان قيل لا فائدة في الاخبار بان من
يقول كذا وكذا من الناس احب بان فائدة التبيين على ان الصفت
الذكورية تنافي الالف بته فينبغي ان يحذف كون الموصوفين من الناس
ويجب منه ورد بان مثل هذا التركيب قد باق في مواضع لا يتالي

بوانس

مثل هذا الاعتبار ولا يقصد فيها الا اخبار بان من هذا الجنس طائفة
متصفة بكذا القول تعالى من المؤمنين رجال صدقوا الاية فالاولى ان
يجعل مضمون الجار والمجرور مبتداء على معنى وبعض الناس او
بعض منهم من انصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف
ولا استبعاد في وقوع الظرف بتاويل معناه مبتداء يرشدك الى ذلك
قول الخناس فمنهم اي بعضهم مبتداء ليوث لا ترام وبعضهم ما كتبت وضم
جبل الخطاب حيث قابل لفظهم ما هو مبتداء اعني لفظه بعضهم
وقد يقع الظرف موقع المبتداء بتقدير الموصوف كقول تعالى وما
دون ذلك وما لنا الا له مقام معلوم فالقدم قدر والموصوف
في الظرف الثاني وجعله مبتداء والظرف الاول خبرا وعكسه
اولى بحسب المعنى اي جمع متا دون ذلك وما احدنا الا له مقام
معلوم لكن وقوع الاستعمال على ان من الناس رجالا كذا وكذا
دون رجال كيشد لهم انش كلامه وانما قال فالاولى دون فالصواب
لاشارة الى انه يجوز ان يكون غرض الجيب ان الفائدة في الآية
الذكورية تحصيل ما ذكر ولا يدعي جريان ما ذكر في كل تركيب مثله
ايضا جاز ان يقال الرجال الذين صدقوا لما انصفوا بهذه الصفة
الشريفة كانوا اسطة ان يخرجوا عن مرتبة المؤمنين الى مرتبة
اعلى كرتبة الملائكة المقربين في جاز ان يحذف كون المتصنفين
بهذه الصفة من المؤمنين فيظن انه من جنس اعلى واشرف
من جنس المؤمنين فيحصل الفائدة في الاخبار بان من المؤمنين
من يصل الى هذه المرتبة العليا بسبب الصدق ويرتد على
الجواب الذي رجحه بقوله فالاولى ان كلا من مضمون الصفة
والصفة يجب ان يكون معلومين قبل الاخبار فلو كان مناط
الفائدة تلك الاوصاف لزم تحصيل المحاصل لحصول العلم بها قبل
قبل الاخبارها **و** ومن موصوفة في الخواشي الشريفة جعل من
موصوفة مع الجنس موصوفة مع الهدى رعاية للمناسبة والاستعمال
اما المناسبة فلان الجنس مهم لا توفيت فيه فناسب ان يعبر عن
بعضه هو ما يكون نكرة والمعروف مفعلي فناسب ان يعبر عن
بعضه بمعرفة واما الاستعمال فاما في قوله تعالى رجال صدقوا
وقوله تعالى ومنهم الذين يصدقون النبي نفي الآية الاولى على غير
عن البعض بالكرة لانه اريد بالمؤمنين الجنس وفي الآية الثانية

عبر عن البعض بالمعرفة لانه حريص بالضمير الجماعة المعينة انتهى ثم قال
قيل والسر في ذلك انك اذا قلت من هذا الجنس طائفة شأنا
كذا كان المقيد بالجنس مفيد بخلاف ما اذا قيل من هذا الجنس
الطائفة الفاعلة كذا لان من عرفهم عرف كونهم من الجنس او لا
واذا قلت من هؤلاء الذي فعل كذا كان حسنا اذ فيه زيادة
تقريب له ولا يحسن كل الجنس ان يقال فاعل كذا لانه عرفهم كلهم
الا اذا كان في تنكيره عرف كثره عليه وتخييل وكلامنا في الال
انتهى قبل انما مر منه لان كلفه الفقيه ممنوع لانا سلم ان من عرف
الطائفة الفاعلة كذا عرف انهم من الجنس المذكور مثلا اذا قيل
من المصورين من يقرأ القرآن يمكن ان يكون مفيدا اذا ابلغهم من
معرفة الدين يؤدون القرآن معرفة كونهم مصومين في اذ لا عهد
تقبل لقوله واللام للجنس اي انا حملنا الامة في من الناس على تعريف
الجنس دون تعريف العهد اذ لا عهد صريحا لانه ما سبق ذكر الناس
لفرض اليه بلام العهد تامل في اول العهد الخ والمراد العهد الخارجي لانه
اكتفى ومن اطلاق العهد لكن المراد التقدير منه فان العهد الخارجي
كما يكون بلفظ سبق ذكره صريحا كما في قوله تعالى كما ارسلنا الى
فرعون رسولا فنعصى فرعون الرسول كذلك يكون بلفظ مغاير
كما في هذه الآية فان الدين كفوا معناه الناس الكافرون فا
لاولى يسمى عهدا متقيقا والثاني يسمى تقديره وفي بعض النسخ
وقيل للعهد فصيفة الترسين لاشارة الى ضعفه لانه استدلال على
حمل الامة على الجنس بعدم العهد فكونه للعهد مجرد احتمال لا يدل عليه
دليل ونظراؤه اي اشارة في الاخر على الغاف وفي الختم
على قلبه وساعده سواء كانوا من اصحاب ابي اولم يكونوا
فانهم من حيث الخ دفع لا ورد من ان المناقذين فيكم الذين كانوا
على ما قرئت ثلث القسم فعلى تقدير العهد يلزم ان يكونوا واخلين
في الا حصن بالكفر وقيامهم مع انهم مخصوصون بزيادة اذ ليست
فيهم وهي توبة الكفر بالجداع والاستزاد ووجه الدفع هو ان اختصاص
بذلك الزيادة لا يتم دخولهم تحت هذا الجنس الموهوب باعتبار كونهم
حققة من مطلق الكاف المص كما ان اختصاص بزيادة هو الجماعة
بانكار لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس ايضا فان الجنس انما يتنوع
بسبب اشتغال كل نوع منه على زيادة ضعفه ولا توجد في سائر الانواع

ونكر

وتلك الزيادات وان كانت جازحة عن الطبيعة الجنسية الا انها اخذت
في انواع وسقوتها لها فان الحيوان مثلا يتنوع بناطقا وناطقا وصايل
ونحو ذلك فكل نوع يختص بزيادة لا توجد في غيره مع ان مفهوم الحيوان
لا يصير نوعا مباحا لشي من انواعه باشتغال ذلك النوع على الزيادة
التي هي مقومة له وعدم اشتغال مفهوم الحيوان اياها وتلك الانواع
مع اشتغالها على تلك الزيادات المقومة لها مندرجة تحت جنس الحيوان
فالمتفقدون مع اختصاصهم بها بافهم من الزيادة بحسب الجنس اليهودي
وهم المنفردون على الكفر فعلى هذا الخ اي فعلى تقدير ان يكون الامة
في الناس للعهد يكون قوله ومن الناس من يقول الآية نفيا لقسم
الثاني وهم الذين يحفظوا الكفر ظاهرا وباطنا وكافة اعتبارا من
على الكشاف من ان ما جوزه من تعريف العهد يستلزم عدم
صدق القسم على القسم مع وجوب صدقه عليه ومن هنا ينتج
وجه آخر لصيغة الترسين على ما في بعض النسخ قوله واختصاصي
الايمان بالله وباليوم الآخر الخ اشارة الى دفع ما يروونها من انه
ما كان مقصودا للمناقذين من اظهار الايمان وتوبة الكفر به
ان يتأتى لهم المصادقة ظاهرا وباطنا وكان ذلك لا يتم الا
بالايمان بجميع ما آمن به المؤمنون سيما الايمان بالبعث صلى الله عليه
وسلم كان الواجب ذكر جميع ما يجب ان يؤمن به فكيف صح
الاقتصار على ذكر الايمان بالله وباليوم الآخر والشار الى دفع
بان الاقتصار عليها لوجه اربعة وكان الظاهر ذكر التخصيص وانما
أثر الاختصاص عليه ليفيد الابهام فبمن خصصها بالذكر فانه محتمل ان يكون
هم المناقذين بان لم يذكر واسواهما وعبد مدار الوجهان الاولان
لانها يتعلقان بمقتضى لا يحكمانها وان يكون هو الله تعالى بان يذكرها
الايمان بجميع ما يجب ان يؤمن به الا انه حكى الله تعالى عنهم الايمان بها
عبد مدار الوجهان الا حذر ان فاتها يتعلقان بحكمانها وعلى كلا الاحتمالين
يحصل لهم الاختصاص فذكر لكل من الاحتمالين وجهين فان ثبت ما كان كل من الوجهين
على احد الاحتمالين كان الواجب في عطف الوجهين الاخيرين على
الاولين كلمة او دون الواو قلت هو من قبيل قوله تعالى هو الاول
والآخر والظاهر والباطن فانه كما ان الواو المتوسطة في هذه الآية
لعطف مجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الاولتين
المتقابلتين ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على احد السابقتين لم يكن

هناك تناسب لا يتناء بمعنى تلك الوجوه على احد الا احتمالين والآخر على
الآخر **قول** تخصيص الخ هذا مع ما عطف عليه من قوله وأدعاء رفع
على انه خبر لقوله واختصاص الایان ومتعلق بمقارنتهم المحكية كما عرفت
بمعنى انهم انما خصصوها بالذكر لوجهين احدهما ان المقصد الاقصى والطيب
الا على هو معرفة المسبب والمعاد المعبر عنها بالایان بالله واليوم فكانت
عبارة واخبر الایان باعظم اجزاء وثانيها ادعاء منهم بانهم احاطوا بالایان
بجميع اجزائه لان المسبب احد طرفي ما يجب الایان به والمعاد طرفه الآخر
ومن امن بها فقد حاز اى جمع الایان بجميع اجزائه **و** وايدان بانهم الخ
هذا مع ما عطف عليه من قوله وبيان لتضاعف جهنم متعلق بحكاية
مقارنتهم ووجه اول بالنظر اليها بمعنى ان الله حصنها بالتركيز حتى حكى
عنهم ادعاء الایان ايداناً بانهم منافقون في هذا القول المعتقد عندهم
بناء على ظنهم الفاسد **قول** فكيف بما يقصدون به النفاق اى اذا
كان ذكرهم هذا القول انما هو بطريق النفاق مع انه معتقد حقيقة وكرهه
اظهارها لخواطهم فكيف لا يكونون منافقين بها وذكر واما يجب الایان به
بما لم يعتقدوه بل قصدوا به النفاق فقط **قول** لان القوم كانوا يهوداً
الخ علة لقوله ايدان بمعنى ان وجه كونه ايداناً بانهم منافقون الخ هو ان
ان القوم اى القائلين بآيات الله وباليوم الآخر كانوا يهوداً وكانوا
يؤمنون بها اخلاصاً وصدقا وان كان ايمانهم كلاً ايمان في الواقع و
يرون المؤمنين موافقين لهم في ايمانهم فيكونون منافقين بظنون اخفهم
فيه وان كان ظناً فاسداً وهذا مستوفى الخ اثنى الشريعة اليهود باليهود
يقين ثم قال يقال يهودى ويهود كرمي وسيف واما يهود مفرد فهو علم يجرى
في كلامهم مجرى التسمية دون الخ **لاعتقادهم** وهم التثنية حيث قالوا
لموسى عليه السلام فيما حكى الله عنهم اجعل لنا كما لهم الهة **قول** واتخاذ الولد
كما حكى الله عز وجل عنهم بقوله وقالت اليهود عزير ابن الله **قول** وان الجنة
لا يدخلها غيرهم حيث حكى الله تعالى عنهم وعن انصارى بطريق التثنية
والنشر بقوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هوداً او نصارى
وغيرهما بالنصب معطوف على التثنية فهو من سماعه الا اعتقاد اى
واعتمادهم غير التثنية مثل اعتقادهم ان اهل الجنة لا يكونون
لابن برون ولا يكونون بل يولدون بالنسب والا واه العقيدة اى الرواج
الطيب به من عبق الطيب بالكبير اذ الرزق ويرون المؤمنين عطف
على قوله يؤمنون في قوله وكانوا يؤمنون اى وكانوا يرون وهو بعينهم

الياء والراء من الارساد اى يؤمنون بهذا الكلام انهم آمنوا مثل ايمانهم
قول وبيان لتضاعف جهنم عطف على قوله ايدان ومتعلق بالحكاية ايضا
كما عرفت بمعنى ان تخصيص الله تعالى الایان بها بالذكر من بين ما قالوا
بيان لتضاعف جهنم لان قولهم هذا لا يكون ايماناً اصلاً سواء قالوه جدياً
واعتماداً او على وجه النفاق لانهم اعتقدوا اليوم الآخر على خلاف حقة
بخلاف الا قول الآخر فانها ما لا يكون ايماناً لو قالوها على وجه النفاق و
انما اذا قالوها على الوجه النفاق واما اذا قالوها على وجه الجدي والاعتقاد
كان ايماناً شاكاً اذا قالوا من معي القلب آمننا بحد وكفار من غير قصد
النفاق والنفاق كان ايماناً **قول** وعقيدتهم عقيدتهم حجة حاله والتركيب
من قبيل شئى اى لو صدر هذا القول اعني قولهم آياتنا بالله وباليوم الآخر
لا على وجه الجذاع والنفاق منهم والحال ان عقيدتهم عند صدق هذا القول
منهم هي عقيدتهم التي هم عليها اوهى العقيدة المشهورة المنقولة عنهم لم يكن
هذا القول منهم ايماناً **قول** لم يكن ايماناً الواقع في الكشف بدله فهو كونه الایان
والخص غيرته الى قوله ايماناً دفعا لما يورد على الكشاف ان قولهم هذا
على وجه النفاق مع العقيدة الفاسدة ليس بكفر غائبة انه ليس بايمان لغا
العقيدة **قول** وتكرير الباء الخ كما كان عادة الجار اذا كان المعطوف عليه
انما ظاهراً غير محتاج اليه اشار الى نكتة احاديثها مع الاستغناء عنها فاشار
الى النكتة في تكريرها اى او عاد الاستقلال والاستحكام بكل منهما بالتفصيل
لا بطريق التثنية لان ملاحظة الجار في كل منهما يقتضى ان لا يخط
مع كل واحد منهما معنى الفعل المعنى به فكأنه مذكور مرتين وذكر
يدل على استقلال كل منهما بالایان واستحكامه وتأكيده قوله والقول
هو التلخيص بما يفيد اى هو مصدر بمعنى التلخيص بلفظ بلفظ بمعنى
من المعاني سواء كان ذلك المعنى مفرداً او مركباً وسواء كان افادة
له بالوضع او الطبع او العقل واهشارة الى هذا التعميم حذف
مفعول يفيد ويقال بمعنى المفعول اى يطلق القول على
اللفظ المفعول اى التلخيص سمية للمفعول باسم المصدر قوله وللفق
المقصود في النفس ويقال له الكلام النفسى قال تعالى ويقولون
في انفسهم ما لا يدرون لك وللراى والمذهب اى يطلق
القول بمعنى الراى والمذهب فيقال هذا قول ابي ح رقة اى
مراى او مذهبه والفرق بينهما ان الراى من رؤية القلب وهو الاعتقاد
الكتبى من النظر والاجتهاد سواء كان متفقاً او مختلفاً فيه
هو الاعتقاد الاجتهادى المختلف فيه فالراى اعم مجازاً قيد

لقوله ويقال اي يتحقق على هذه المعاني لاربعة اطلاقاً
 اما الاول فمن تسمية المفعول باسم المصدر كما عرفت واما الثاني فمن تسمية
 المفعول باسم الدال **قوله** والمراد اي المراد ههنا فان اليوم في عرف الشرع
 ما بين طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس وعند الحكماء من طلوع الشمس
 الى غروبها وقد يطلق بمعنى مطلق الوقت ليلاً كان او نهاراً طويلاً كان
 او قصيراً **قوله** من وقت الحشر الى ما لا يتناهى وهو وان كان له ابتداء
 وهو وقت الحشر ويقال له الابد الدائم الذي لا ينقطع الا انه لا اخر له
 حتى باليوم الاخر لانه الاوقات المنقضية **قوله** او الى ان يدخل اجل
 الجنة الخ وعلى هذا يكون له مبداء ومنتهى لانه يكون عبارة عن وقت
 الشهور والحساب **قوله** لانه اخر الايام المحدودة هلته لتسمية وقت
 الشهور والحساب باليوم الاخر ومعنى كونه اخر الايام المحدودة انه
 لا يتجدد بعده وقت **قوله** الكار ما ادعوه الخ يعني ان قولهم امتا صريح
 في دعوى احداث الايمان ويدل التزاما على كونهم من زمرة المؤمنين
 وقوله تعالى وما هم بمؤمنين نفى صريح للدلول الالتزام كما انه نفى التزام
 لا ادعوه صريحاً والاحتياط ادعاء الشخص نفسه ما يفرضه يقال انما
 فلان شراً اذا نسب شر غيره الى نفسه **قوله** وكان اصداً وما استوا
 الخ ولما بقي ان المراد من قوله تعالى وما هم بمؤمنين انكار ما ادعوه
 ونفيه ورتبه بعد ان مقتضى ظاهر الحال ان يكون صريحاً في نفى واراد
 على ما ادعوه صريحاً من احداث الايمان حتى يكون النفي مطابقاً
 للنفي فما وجه العدول الى نفي الدلول التزامي فقوله ليطابق قولهم
 على كون الاصل ما ذكرنا اي انما قلنا ان الاصل مقتضى الحال ان
 يقال وما استوا المحصل المطابق بين قولهم وبين نفيه فان قولهم استاكلام
 في شأن الفعل وبيان انه متحقق صادر عنهم وقوله تعالى وما هم بمؤمنين
 كلام في شأن الفاعل وبيان ان الفعل لم يصدر عنه فالرد الذي بطابقه
 هو التخرج بنفي الفعل عنهم لا بنفي فاعلية لهم فاشارة الى جواب بقوله كنه
 عكس تأكيداً وبالسؤال في التكرار **قوله** الجواب على ما في الحاشي
 الشريفة ان العدول الى الاستمته لسوءك وطريق الكناية في رد دعواهم
 الكاذبة فان انحرطهم في ملك المؤمنين وكونهم طائفة من طوائفهم من لوازم
 ثبوت الايمان الحقيقي لهم وانتفاء اللازم اعدل من حيد على انتفاء الرد
 فغير من التاكيد والمبالغة ما ليس في نفي المزوم ابتداء وكيف
 لا وقد يفرح في نفي اللازم بالادلة على الدوام المستلزم لانتفاء حدوث
 مزوم في لانه

المزوم

المزوم مطلقاً واكد ذلك النفي فليس في هذه النسبة التقدمة
 لقصد الاختصاص بل المقصود بها سلوك طريق هو ابلغ واقرى
 في رد تلك الدعوى انتهى ومن هذا ينبغي وجه العدول الى نفي الدلول
 التزامي **قوله** لان اخراج ذواتهم الخ وتوضيحه ما ذكره في التفسير الكبير
 من انه لو قيل وما امنوا لكان رداً لغني ما ادعوه ونظير ان
 من قال فلان نأظر في المسئلة الغلانية فان قلت انه لم يأت في كنه
 قد كذبه اما لو قلت انه ليس من المناظرين كنت قد بانفت في كنه
 يعني ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذلك ههنا **قوله**
 اطلق الايمان عطف على قوله الكد داخل تحت التعليل ومعنى الخلافة
 عدم تعينه بمفعول الذي يقضى اليه بالباء حيث لم يقل وما هم بمؤمنين
 باله واليوم الآخر **قوله** على معنى الخ اي نزول بالنسبة الى ذلك
 المفعول بمنزلة اللازم بناء على ارادة معنى انهم ليسوا من الايمان
 في شيء اصلاً لاسي الايمان باله واليوم الآخر ولان الايمان
 بغيرها ففيه تأكيد للنفي من حيث ان النفي الايمان المطلق
 يستلزم نفي الايمان المقتد بالطريق الاولى **قوله** ويجتمل
 ان يقيد الخ اي يجتمل ان يراد التقيد بالمفعول المذكور على
 ان يكون المعنى وما هم بمؤمنين باله واليوم الآخر الا انه حذف
 لدلالة قولهم استا باله وباليوم الآخر عليه لانه جواب عنه فكيف
 ذكر القيد في الاول فرينة على اعتباره في الثاني **قوله** واما
 لدل الخ الغرض من هذا الكلام الرد على الامام حيث قال ان
 الآية تدل على ان من لا يعرف الله واقربه فانه لا يكون مؤمناً لقوله
 تعالى وما هم بمؤمنين وقالت الكرامية انه لا يكون مؤمناً وبقين وجه
 ولا نها عليه بان هو كالمنافقين لو كانوا عارفين باله وقد افترقا
 لكان يجب ان يكون اقربهم بذلك ايماناً اي اعتقاداً مطابقاً للواقع
 سواء كان ذلك الاعتقاد مستغداً من الدليل وهو العلم او كان
 اعتقاداً تعديداً فان احوال القلب اربعة اعتقاداً والمطابق
 المستغداً من الدليل والاعتقاد المطابق لا عن الدليل وهو اعتقاد
 التقليد والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل الذي هو ضد العلم والبرهان
 حلق القلب عن كل واحد من ذلك لان من عرف الله واقربه لابد
 وان يكون مؤمناً بهذا الكلام وتوجه الرد ان هذه الآية انما تدل
 على نفي الايمان من المناق و هو من اظهر الايمان وحاكف قلبه لانه

بان كان مكذبا بقلبه بدليل الآيات التي بعدها وليس هذا محلا لخلاف
الكرامية وإنما محل خلافهم من نطق بالشهادتين فارغ القلب عما يوافق
ذلك أو بنا فيه فعندهم هو مؤمن وعندنا لا **والخلاف الكرامية**
الم ضبطها في القاموس بنوع الكاف وتثنية الراد كشداد وبعضهم
بسر الكاف وتحقيق الراء وبإيجادهم طائفة منسوبة إلى محمد بن كرام
قايرون بآلة تعالى مستقر على العرش وآلة هو حق تعالى عن ذلك
عدوا كبيرا ثم ان القول بان الخلاف معهم في الثاني يخالف ما في المقام
من ان من آمن الحق واظهر الايمان فهو مؤمن عند الكرامية ولا يخفى
الجلود في الناس ويوافق ما في المقاصد ما ذكره الامام الرازي في
تفسير قوله تعالى يؤمنون بالغيب ان الذين قالوا الايمان هو الاقرار
باللسان فقط فريقان الاول قالوا ان الاقرار باللسان فقط هو
الايمان لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط كونه
الاقرار باللسان ايمانا لانها داخله في الحق الايمان والثاني قالوا
الايمان يحصل بمجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان
الموافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فينت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم
الكافرين في الآخرة قوله فلا يمتنع في الحق أي لا يقوم حجة على الكرامية لعدم
قياسها في محل الخلاف عند المصنف وقد عرفت ما فيه **والخلاف بنوع**
الحجاء وسكون الدال وفي بعض النسخ الخداع وهو يعني ان توهم غيرك
خلاف ما تخفه من المكروه أي توقع في وجهه خلاف ما تخفه ما يكبره **قوله**
لقد من الازال أي منقطعة ونحوه عن مطلوبه الحاصل له كما في قوله تعالى
فازلهما الشيطان عنها أي اسقطها عن الجنة وسفها عنها بعد ان كانا
فيه وفي بعض النسخ لتزك من الانزال والمراد اما استزاله عن راء
أو عن مطلوبه الذي هو غير حاصل لكنه بصدده قبل ولو قال وتزك
عظما على قوله وتوهم لكان أولى لان المعبر في معنى الخداع هو
الازال بالفعل لا الابهام المذكور ولذلك فسرفدس ترجم قوله ان
يوهم الحق بقوله يعني ويصيب به أي ويصيب الخادع صاحب خلاف
ما تخفيه من المكروه ولا يخفى عليك ان الابهام لاجل الازال مستبعد
للاغفال المستبعد للازال بالفعل **قوله** من قولهم جنح الضحك
يعني ما ذكره في الخداع ما خذره من هذين القولين هما حقيقتان
لغويتان لا قوة اذا نوارى في محج وهو بتقديم الحميم المضمومة على
المهملة اس كنه ثقبه في الارض **قوله** اذا اوهم الخارش بالحمار الهامة

والشئ المحج صابدا لنفسه خاصة أي لوقع الضب وهو يوم الحارث
بعد الاختفاء خلاف ما تخفه من مكروه الخارث والمكروه ههنا هو
ادبار الضب وهو يوم الحارث اقباله ليمتنع عما هو بصدده **قوله** **واصل**
أي أصل الخدع الاختفاء لا اعتباره في كلامه اللذين اخذ منه تأويل
الظاهر ان يقال أصل الخدع يقال بحسب اللغة اخذ اخذها بمعنى اخفى
اختفاء ما عرفت ان المعبر في المأخذ منه هو الاختفاء **قوله** **ومن** أي
من الخدع بمعنى الاختفاء الخدع بضم الهم ونعم الدال علم الخزن و
في الصحاح الخداع والخدع على مثال المحج المصنف والمصنف
الحزانة وأصله الضم لأنهم كسروه استقلا انتهى فهو اسم مكان على
صيغة اسم المفعول من باب الافعال ولا بنا فيه كونه مأخوذا من
الخدع بمعنى الاختفاء **قوله** **والاخذ** عن بنوع الهمزة شعبة من الوية
ذكره في القاموس والوريد هو العرق في العنق وحما وريدان
مكتنيتان في صفتي العنق مما يلي مقدمة قوله والمخادعة يكون بين اثنين
لأنها من باب المفاعلة ومن خواص هذا الباب انه يكون للمخادعة
بين الاثنين بمعنى انه يصدر من كل واحد منها متعلقا بالآخر
فيكون كل من المخادعين محذورا لصاحبه قوة واخذاعهم
مع الله ليس على ظاهره أي لا يصدر منهم فعل الخدع متعلقا بالله ولا
من الله متعلقا بهم اما الاول فإشارته بقوله لا يخفى عليه خافية أي
يستحيل على الله ان يخدع من احد لتوقف الاخذاع على أن
يخفى عليه والله منزلة عنه **قوله** ولأنهم لم يقصدوا حقيقة الخدع بل
آخر لعدم صدور فعل الخدع منهم متعلقا بالله تعالى يعني أنهم أهل
الكتاب عارفون بالله تعالى لا يخفى عليه خافية فيمنع ان يخدع من
احد ولا يقصدون خديقه واما الثاني فلأنه معلوم الاستغناء لان
صدور الخدع من احد متعلقا بالآخر انما يكون عن العجز عن الكفاية
واظهار الكذب والله تعالى منزلة عنه وانما لم يفرغ له لان استغناء
الفعل من احد الجانبين يكفي في استغناء المفاعلة وقد استدلل صاحب
الكشاف على الثاني ايضا بان الحكيم الذي لا يفعل البقيع لا يخدع ولا
كان هذا منبئا على قاعدة الاغفال في النسخ العقلي حذفه المصنف
ولم يفرغ لحال خداعهم مع المؤمنين لانه على ظاهره اما صدورهم عنهم
متعلقا بالمؤمنين فلو قومه واما صدورهم من المؤمنين متعلقا بهم فلا أشار
اليه من أنهم كانوا يخفون اهلهم ويجزون عليهم احكام الاسلام فما

لزيادة قسمة واحترار الحق اظهار خصوصتهم بلا يعينوا الشاطنين
 وفي الكشاف ما حاصله ان المؤمنين وان جاز ان يجحدوا لكن
 لم يجز ان يجحدوا لانه مستحسن والمص حذف ايضا لما عرفت ان خدمهم
 لكفار بمصلحة الاسلام مستحسن بل المراد اما بخادعة رسول الله صلى
 الله عليه وسلم الخ ذكر في الكشاف في الجواب وجوها اربعة والمص
 اكتفى بأثنين منها وترك اثنين آخرين لبعدهما كما لا يخفى على الناظر
 في الكشاف وقرر الوجه الاول بطريقتين احدهما زائد على الكشاف
 وهو حذف المضاف اي بخادعون رسول الله حذف المضاف
 لظهور ان الله تعالى لا يجحد ولا يجحد ولا يجحد وثانيها ان يكون محازا
 عقليا في النسبة الابقاعية وهو المراد بقوله او يقر على ان موافقة
 الرسول عليه السلام الخ فانه معطوف على قوله على حذف المضاف
 وحاصل ان ارادة بخادعة الرسول عليه السلام ليس من حيث
 اطلاق لفظ الجلالة على الرسول مجازا فانه غير جائز بل اما من
 حيث ان المضاف محذوف او من حيث انه مجاز في النسبة الابقاعية
 وهذا لا غير هو المذكور فقط في الكشاف كما اشار اليه وحمل على
 المجاز العقلي في النسبة الاستنادية قال كما يقال قال الملك كذا وانا
 القائل والراحم وزيره او بعض خاصته الذين قولهم قوله وراحم
 رحمهم او ردا لا يخفى فيه ما اوردوه المص من الآيتين و
 اما انه على هذا الوجه سواء جعل من قبيل حذف المضاف او
 من قبيل المجاز العقلي في النسبة الابقاعية بزم ويشترط حذف
 الرسول والمؤمنين اياهم فقد عرفت انه يجوز لمصلحة دينية و
 اشار المص اليه ايضا في تقرير الوجه الثاني من حيث ان
 اشارة الى بيان العلاقة باعتبار التجوز في النسبة الابقاعية اي
 مع هذا التجوز بعلاقة ان الرسول عليه السلام خليفة الله في
 ارضه والناطق عنه باوامره ونواحيه ومع عباده اما ان
 صورة صيغهم الخ هذه الجملة في محل الرفع معطوف على قوله اما
 بخادعة الرسول عليه السلام فهو وجه ثان من وجوه الابقاعية
 ذكر في الكشاف ادلة قبل البصير من صريح منجيات فيجاء والضعف من
 منع اليه مرفوعا وحاصل هذا الوجه على ما هو الظاهر من عبارة
 المص انه من قبيل الاستعارة التمثيلية ان تشبه الهيئة المنزعة من
 عدة اموري هي صيغهم مع الله تعالى من حيث انهم بظهور الالهي

وهم كافرون وصنع الله تعالى معهم من حيث انه تعالى امرهم باجراء
 احكام المسلمين عليهم والحال ان هؤلاء الكفار عنده تعالى في
 عدة امور اخرى الكفرة بالهيئة الاخرى المنزعة من عدة اموري اخرى
 من الالهة الخ الحاصلة للتخاديع من حيث ان كلا منها يخدع
 الاخر لجلب النفع لنفسه وايصال النفع الى صاحبه فاستغنى عن
 الهيئة المشبهة بها للهيئة المشبهة استعارة تمثيلية والجامع هو الهيئة
 المركبة المشتركة بين الطرفين بان اظهر كل واحد منها للاخر خلاف
 ما عنده حتى يحصل مراده ولا يحصل مراده الاخر وفي الجواب
 الشريفة ان حاصل هذا الجواب ان بينهم من الجانبين معاملة
 شبيهة بالمخادعة فقوله بخادعون استعارة بتقية وليس في
 هذا الجواب اعتبار هيئة مركبة من الجانبين وما جرى بينهما
 مشبهة بهيئة اخرى مركبة من الخادع والمخدوع والتخدع ليحل
 الكلام على الاستعارة التمثيلية انتهى يريد الرد على العلامة التفتاوي
 حيث جعلها بتقية وتمثيلية على ما هو مذهب في جواز اجتماعها
 وانت خير بان ظاهر عبارة الكشاف والمص حملها على
 الاستعارة التمثيلية كمن يجوز حملها على الاستعارة التبقية
 من غير حاجة الى حملها على التمثيلية ليجمع في وصنع الله
 بالجرح عطف على قوله وضيعهم قوله باجراء احكام المسلمين
 عليهم كالنوارث واعطاء سهم من الغنم والصلوة عليهم
 ودفنهم في مقابر المسلمين ونحو ذلك قوله واهل الدرك
 الاسفل من النار وهو الطبقة السفلى من طبقات جهنم
 نقل عن الراغب ان الدرك كالدرج لكن الدرج يقال
 اعتبارا بالصعود والدرك اعتبارا بالتخدد ولهذا قيل
 درجات الجنة ودرجات النار وتصور الحدود بالحدود
 ولهذا قيل درجات الجنة في النار سميت هامة قوية ولهذا
 لهم عدة لقوله صنع الله من قوله درجة الى كثر واستدرجهم اي
 ادناه منه على التدرج وقربة منه درجة ليكون الحفظ و
 السقوط الى الاسفل اشد واقرى في امثلة الرسول بالبحر
 معطوف على صنع الله امراته بالنصب على انه مفعول لانشال
 وايراد حكم الامم بالبحر معطوف على المضاف اليه في اخذ حاكمهم
 اي وفي اخذ اجراء حكم الاسلام عليهم كمرمان النوارث ومرمان

اعطاء السهم من الغنائم ووجه الجزية عليهم ونحوها مجازاة لهم
 علة لا مثال المذكور وانما يجوز وانما يشل صنعهم لان جزاء سنة سنة
 شلها صورة صنع المخادعين خبر ان في قوله ان صورة صنعهم ونفط
 المخادعين على صيغة التثنية لا الجمع **قوله** ويحتمل ان يراد بخدا دعون
 يخدعون اي ما قلنا من ان المخادعة تكون بين اثنين مبنى على ما هو
 الاغلب في باب النافعة لكن قد يعي معنى اصل فعله اعني يحرقه
 نحو دافع بمعنى دفع وسافر بمعنى سقى وهو ايضا حقيقة على ما مر بها
 فتحتمل ان يراد بخدا دعون ايضا معنى المجرى اعني يخدعون فلا يحتاج
 الى اعتبار خدع الله والمؤمنين اياهم كما يحتاج الى اعتباره اذا
 كان فعل المخادعة على ما هو الاغلب فيه من كونه بين اثنين **قوله**
 لا بيان لبطل او استئناف علة لكونه بمعنى يخدعون فان القول بان
 انه من جانب المنافقين فقط فينبغي ان يكون الخدع كذلك لبطاني
 البيان المبني والاستئناف ايضا بقيد فائدة البيان لانه في
 معرض الجواب لما عسى ان يقال ما بالهم يقولون آتيا وما هم
 بمؤمنين وما عرضهم من ذلك ففعل بخدا دعون الله فلا كان هذا
 الكلام بيانا لغرضهم كان الفعل المذكور صادرا منهم فقط وفي
 الخواش الشريفة وجعل بخدا دعون بيانا ليقولون اولى من جعله
 استئنافا لانه ايضا لما سبق وتصرح بان قولهم كان مجرد خداع
 وايضا ليست المخادعة امرا مطلوبا لذاته فلا يكون الجواب شافيا
 بل يحتاج الى سؤال آخر انتهى والقول بان خدعهم غاية متاخر
 فهو تصريح بان قولهم كان مجرد خداع لا انه نفس مجرد خداع فلا يكون
 ايضا كما لما سبق خلاف الظاهر ياتي عنه جزاء الترتيل بذكرها
 هو الغرض منه اي من قوله يقول آتيا الخ كانه قيل ما عرضهم
 في ادعائهم الايمان كاذبين ففعل بخدا دعون يعنى ان عرضهم
 هو ان يخدعوا الله اي رسول الله والمؤمنين لا غرض فاسدة
 ذكرها المصنف بقوله وكان عرضهم في ذلك الخ **قوله** الا انه
 اخرج الخ لما كان مجي المراد بمعنى الثاني يحتاج الى تلميح كونه
 خلاف الظاهر اشار اليها بقوله الا انه الخ استثناء من قوله
 وتحتمل ان يراد بخدعون بخدا دعون الا انه اي يخدعون
 الدال على ان الخدع صادر من واحد اخر في زنة فاعلمت
 الظ ان يقال في زنة فاعل كما وقع في بعض النسخ الا انه

بما ذكرنا من جهة اخرى

اشارة الى

اشارة الى المثال المشهور من قولهم طارت النمل وعاقبت النمل
قوله فان الزنة الخ اشارة الى ان وجه دلالة الاخراج المذكور على المبالغة
 اي هذه الزنة للمبالغة للمغالبة اي المعارضة وبيان ان قصد كل
 من الطرفين ان يفعل مثل فعل صاحبه على وجه يغلب فيه مثل كادته
 وكرهته ومناضلة فنضلة اي غلبته في الكرم ورضي الصم وتدهرف
 بعض الناس يحتمل لفظ المغالبة فاورد بدلها لفظ المبالغة وهو غلظ
 قوله والفعل مبنى غلوب فيه جملة حالة اي والمحال ان الفعل مبنى غلوب
 فيه بان قصد فيه كل من الفاعلين الغلبة منه على الاخر **قوله** كان الخ
 منه اي اشد بالمبالغة من ذلك الفعل اذا جاز بلا مقابلة معارضة
 فالمفضل والمفضل عليه يتحيزان بالذات بخلافان بالاعتبار ووجه
 الا بغية انه يكون الداعي ج والاهتمام به اشد واغوى مما اذا اوله
 وحده من غير ان يكون معارضة بقصد الغلبة عليه **قوله** ومبار
 عطف تغير للمعارضة فان المبالغة المعارضة وان يفعل مثل ما
 فعل صاحبه ليغلبه **قوله** استصعبت على البناء للفاعل جواب لا و
 فاعلم ضمير الزنة وذلك مفعوله والاشارة الى الحكم المذكور لزنة
 فاعلمت وهو كون الفعل ابلغ يعنى ان تلك الزنة وان زال عنه
 ما قصد المغالبة وقصد منها اصل الفعل الا انها في اصل وضعها
 لا يشك عن الدلالة على المبالغة قوله ويعضده اي يقوى الاحتمال
 المذكور في ضمن قوله ويحتمل قراءة من فراد يخدعون ويرد على هذه
 القراءة ايضا ان خدعهم الله غير متصور والجواب هو الجواب ولو
 بنوع تغير في الجواب الثاني بان لا يعتبر وضع الله معهم قوله وكان هذه
 الصورة يجوز ان يكون ما ضا من الافعال الناقصة وان يكون من
 الحروف المشبهة بالفعل والثاني هو الاظهر واما ما كان فهو جواب
 لسؤال وهو انه لا يعرض من الاخراج من صدر عنهم الخداع ولا ي
 سبب كانوا يخدعون فالسؤال عن الغرض يتاخر على كل من القارئ
 وحاصل الجواب ان لهم في ذلك المذكور من الخداع او الخدع ثلث
 منافع دفع المنة عن انفسهم وجذب المنفعة لها وايصال المنة
 الى المؤمنين **قوله** ما يطفء على البناء للمفعول اي يصاب به
 والقائمة مقام الفاعل هو قوله من سواهم من طرف الزمان
 بنوا يصاب بها والمراد ما اصاب من سواهم من الكفرة من
 اوراق الدم واستباحة المال والذراوى قوله والاعطاء اي

من النقي والفتن والفتن والزكوة الى غير ذلك من المقاصد الخ كان
يحفظوا ما يكرهون بسبب اطلاعهم على الاسرار وينتبهوا من ضرر
المؤمنين على ما يحسبون مالا اذا حذر فيهم الى ما يكرهون ويزيدون
اي يشيعون الى ما يكرهون اي ما يكرهون المسلمين بمعنى معاديتهم و
المنازعة اظهار العداوة كان كلاما من المتأخرين ينسب الى صاحب ما في
قوله من العداوة او ينسب لغيره اليه كذا في الحديث الشريف وقد اورد
في الكشف السؤال عن وجه عدم اظهار حال المنافقين وكشفها
ليلا يصلوا الى هذه الاغراض الفاسدة واجاب بان ذلك
للمصالح التي لو كشفت حالهم لا تقبض مفاسد والمصالح طين هذا الكلام
عن النبي لا دس فيه الاعتزال حيث بنى الكلام على تقليل افعال
الله بالمصالح قوله قرارة نافع الخ اي قرارة بخادعون بالالف قرارة
هو الالف والياء ولما خفي المعنى في هذه القرارة من حيث انه قصرها
تعلق المخادعة على انفسهم بعد ما صرح بكونها متعلقة بالله وبالمؤمنين
يبنى ان معنى قصر متعلقها على انفسهم قصر ضررها عليهم وانه لا يجاوزهم
قال في الكشف كما تقول فلان يفتار فلانا ولا يفتار الا نفسه اي
دايرة الفرار راجعة اليه غير متخطية اياه انتهى ومثل هذا الاستعمال
شائع في اللغات كلها يجري في باب المنازعة وغيرها فتكون
العبارة الدلالة على حصر تلك المعاملة بجاز الوكناية عن انحصار
ضررها فيهم او يجعل لفظ الخداع المستعار مجازا مراد عن ضرره
في المرتبة الثانية وعلى هذا يكون المراد بالمخادعة الاولى
او انهم في ذلك الخداع خدعوا انفسهم الخ يريد ان يجوز ان يكون
للمراد مخادعة اخرى جارية بينهم وبين انفسهم بحسب التقدير
الذاتي ان كان المراد بالانفس الاسرار والآراء او التقدير
الا عتباري ان كان المراد الذوات **قوله** لا خدعها بذلك اي
جعلوا انفسهم مغرورة بما اوهموها من الاباطيل والاكاذيب
من انه يتفرع على هذا الخداع امور مهمة واغراض مطلوبة وهي
يخدع به وتطيق اليه قوله وخذعتهم انفسهم حيث خدعتهم بالا
ما في جمع الالف مستبعد بغير التهمة بمعنى المصلحة الفارقة اي الخيانة
من اثر وقاعدة يترتب عليه قوله وخذعتهم على مخادعة من لا يفتي عليه
حافه وهي ضد العداوة والفتن الخ **قوله** وقراء الباقين وما يخدعون
لان المخادعة لا يتصور الا بين اثنين اي لان حقيقة المخادعة تكون

من باب المنازعة لا يمكن تصديقها الا بين اثنين ولا بد ايضا ان يكونا
فاعلين متعاضدين بقصد كل منهما اصابة الآخر بكره فلا يتصور هذه
الحقيقة بين المتنافقين وانفسهم سواء اراد بها ذواتهم او دواعيهم
وصاحب الكفر جعل المخادعة بينهم وبين انفسهم حقيقة فلهذا
تعرى في له وتام تفصيل الكلام في هذا المقام في الخواشي الشريفة ثم
ان تعيل هذه القرارة لا بد ان يحمل على وجه اختيارهم هذه
القرارة وترجيحها على الاولى لان نفس القرارة تثبت بالنقل
المؤثر لا مدخل للرأي فيه قيل ان الخدع وان لم يفتن اثنين
الا انه يفتن شخصاً مغيراً للخادع حتى يقصد اصابة الكره
به وانت تعلم ان المخادعة الاعتبارية كافية على انه قد عرفت انه
لو اراد بالانفس غير الذوات من الارواح وغيرها التحق
التقدير الذاتي ايضا **قوله** وقري يخدعون بضم الباء ونحو الخ
وكسر الدال المشددة من باب التفعيل ولذا قال من خدع فانه
بالشديد فصفة التفعيل اما للمبالغة والتكثير او انه بمعنى خدع
بالتحقيق كقتل بمعنى قتل ويخدعون بمعنى يخدعون اي قراء
بقبح الباء والخاء وكسر الدال المشددة فان اصل يخدعون نقلت
فتحة التاء الى الخاء فمقتب التاء والاولى اقرب مخبرها فادفعت الدال
وهو هنا متعد ولها نصب المفعول كما في قوله انتزعت الشئ اي
اقتلعت قيل ينبغي ان يكون نصب المفعول على هذه القرارة ايضا يفرغ
الحافظ الا ان ثبت اختراع بمعنى خدع **قوله** وقري يخدعون ويخدعون
على البناء للمفعول اي في القرائن جميعا ونصب انفسهم اي على
ها تين القرائن فانصبه على القرائن على المنعوية لكون الفعل
متعديا سببا للفاعل **قوله** ينفخ الحافظ يقال خدعت زيد انه اي
عن نفسي على طريقه واختيار موسى قومه او على التقدير ان خدع كونه
كذا في الخواشي الشريفة **قوله** والنفس ذات الشئ وحقيقة اوله حقيقة
عطف تفسيرية للذات وهو عبارة عما يشي هو هو سواء كان
جسما او قايما او هو جزاء منه او موجودا اخر قايما بذاته سواء كان
فيما لغيره كالواجب تعالى او لا كالنفس الناطقة عند تحقق
الطبيعة قال تعالى حكاه عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا
اعلم ما في نفسك ثم قيل لروح اي اطلق عليه ونقل اليه وفي الخواشي
الشريفة والمبادر من ان لفظ النفس حقيقة في الذات مجاز فيها عده

وذلك ظاهر في الدم والمار والراي انتهى يشير الى ان كونه مجازا
 في القلب والروح غير ظاهر لا شتهار استعماله في الذات دون
 باعداء **ق** لان نفس الحق به بيان لعلاقة المجاز وكذا سائر التعليلات
 الآتية بمعنى لفظ النفس معناه الحقيقي ذات الشيء نقل عنه الى
 امور اخر لعلاقة قتل اولاً الى الروح بعلاقة ان نفس الحق و
 ذاته يتقدم به فالروح سبب لقوام النفس بمعنى الذات
 فاطلق اسم السبب الذي هو النفس واريد بسبب الذي هو الروح
 وينقلب الخ اي اطلق لفظ النفس على القلب بمعنى المعنوي
 المتصور اي ايضا بعلاقة انه محل الروح او متعلقة الاول مبني
 على ان يراد بالروح الحيواني والثاني مبني على ان يراد به الروح
 الانساني فان من قال بالحدوات كالحكم بقول الروح هو النفس المجردة
 وهي لا تخل بشيء وتتعلق بالبدن تعلق التدبير والعرف ومتعلقة اولاً
 هو الروح الحيواني اعني النجاسات المتكون من لطيف الاغذية قالوا
 ان القلب له تجويف في جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيخرج منه
 بجمرة فذلك النجاسات هو الروح الحيواني والنفس يتعلق به فيبقو
 بها يرسى في جميع البدن فيفقد كل عضو قوة بها يتم فعله وقد يطلق على
 هذا الجوهر المجرد الروح والقلب ايضا ثم ان كون النفس هو محل
 مجرّد الى ما ذكره المختار عند المحققين من الفلاسفة واهل الامم
 من الصوفية وغيرهم وذهب بعض المتكلمين الى ان الروح يطلق
 عليه النفس ايضا جسم لطيف ساد في البدن ساد في الماد في العدد
 والنار في اللحم والدم في السموم وتخصيص القلب المتصور باختيار
 انه مبتدأ للسرمان قوله وللدم لان قوامها اي واطلق لفظ النفس
 على الدم ايضا بعلاقة ان قوام نفس الشيء بمعنى ذاته انما هو
 بالدم حتى ان الاطباء ذهبوا الى ان الروح هو الدم فان الحيوان
 ينصف بخروج الدم الى ان يموت **ق** ولما لفظ حاجتها اليه
 اي واطلق لفظ النفس على اكاد بعلاقة ان النفس الشيء وذاته
 يحتاج الى الماء احتياجا كاملا بحيث لو لا الماء لا تسع البقاء
 عليها كما قال تعالى ومن الماء كل شيء حي **ق** والراي في قوله
 فدان بواي نفسه فان المراد بالنفس الراي لانه انما يقال اذا
 تردد شخص في امر واجبة رايا في داعيان اليه لا يدور على
 ايها ممتد لانه ينبعث عنها اي اطلاق لفظ النفس على الراي

في ذلك القول بعلاقة ان الراي ينبعث عن النفس وذات الشيء وينب
 منها فيكون مجازا من اطلاق اسم السبب وارادة السبب **ق**
 او يشبه ذاتا تامرة ويشير اليه اي او نقول العطاة في اطلاق لفظ
 النفس على الراي انه يشبه الراي ذاتا امرة له وشبهة اليه فاطلق
 عليه بعلاقة المشابهة فيكون استعارة وفي الخواشي الشريفة كونه
 استعارة مبنية على المشابهة السبب بهذا المقام واظهر بسبب المعنى
 انتهى اما كونه السبب فلان الوامرة المشاورة انما يتعلق بالذوات المتغيرة
 وتلكها فالسبب ان يكون ترتيلا لاستعارة واسا كونه اظهر بسبب
 المعنى فلان اعتبار المشابهة بين النفس وبين الراي الداعي اظهر
 اعتبار كون النفس سببا للراي لكون السبب الحقيقي هو الله تعالى كذا
 قيل **ق** والمراد بالانفس هنا ذواتهم لانها حقيقة فيها فلا يعدل عنها من
 غير ضرورة تدعو اليه فعلى هذا يتعين ان يكون المراد من قصر خدامهم
 على زواتهم قصر ضرورة عليهم على ما فرره في المعنى الاول **ق** وقيل
 حملها على ارواحهم وارايهم لظهور اعتبار الخفايرة فيها فعلى هذا
 يتعين حملها المعنى الثاني ثم انه جزم او لا يكون المراد منها ذواتهم
 وجوز ثانيا حملها على ارواحهم وارايهم لاشارة الى ان حملها على
 الذوات كونه حقيقة راجح فهو الابق بان يكون مراد من حاق اللفظ
 واما الحمل الثاني فلو فقه على اعتبار العلامة وضم القراني لكونها
 مجازا مرجح فالاسبب بها ان يكون من محتملات اللفظ دون
 ان يراد من حاق اللفظ واما حملها على الدم او الماد فما لا ينبغي
 له هنا وان كانا من المعاني المجازية التي يستعمل فيها لفظ النفس في
 المجاز لا يجوز ان يكون ذلك اي بذلك اي بان الله تعالى لا يخفى عليه
 خافية فعلى هذا يتعلق قوله لا يشعرون بقوله ايضا دعون الله ويجوز
 ان يكون الاشارة الى خذهم لانفسهم اي لا يحسون بانهم يجذعون
 انفسهم فيتعلق بقوله وما يخادعون الا انفسهم قوله تعالى لا يخفى اي
 انما دبرهم في غفلتهم او لا استد غفلتهم ويطعنونها الى مداها وغايتها **ق**
 جعل الخوف وبالي الخداع كالمحسوس اشارة الى ان ما هو كالمحسوس
 في الظهور هو المعنى الاول من معنى خداعهم لانفسهم وفي الخواشي
 الشريفة خفي لا يشعرون اشارة الى ان خطا طم عن مرتبة البهائم حيث
 لا يدركون اجتناب المعلوبات فيكون الخداع واليق بالمقام بين لا يعلمون
ق ومثاع الا ان خواصه ظاهرة كانت او باطنة سميت بها لكونها

مواضع الشعور أو ألتها **قوله** وأصل الشعور أصل الشعور الشعور
الشيء على ما صحته بعضهم ويؤيده قوله ومنه الشعور لأن الشعور
ما يثبت على ظاهر البدن والشعور بالكسر بالي الجسد من الثبات
فبلى ما يثبت على ظاهر البدن فينا سببه وأما الشعور بالكسر فصدر
شعور بمعنى أدرك فلا يثبت سببه الشعور بالمعنى المذكور وأنا يناسبه
الشعور بمعنى العلامة كقوله علامة الغلظة **قوله** المرض حقيقة فيها يمرض
البدن في الكشف من أن المرض حقيقة في الالم والمص عدل عنه إلى
ما يرى دفعا لما يرد على الكشاف من أن الالم عند الأطباء عرضي ناسي
من المرض لا نفس المرض فإشار المص إلى أن حقيقة المرض كيفية
خارجي يمرض بها جسد عن الاعتدال لا يبقى به فبذلك الالم فينطبق
على ما ذكره الأطباء ولدفع هذا اليراد عن الكشاف قال قدس
مره وغيره من شراح الكشاف كون الالم مرضا حقيقة مما لا شبهة
فيه عند أهل اللغة فإشاروا إلى أن ما ذكره الأطباء لا يراد بها أهل
اللغة **قوله** فيخرج من الاعتدال الخاص وتوضيح ذلك أن كل بدن
نوع من الاعتدال المزاجي يتحقق ويليق بحاله ويكون انسب بأفعاله
وأثاره المطلوبة منه فإذا خرج عنه لم يعد عنه تلك الأفعال ولم يثبت
عليه هاتيك الآثار مثلا شأن الأسد والاشتر المطلب من المرأة
والأقدام وشأن الأربب والاشتر المترتب عليه الخوف والأحجام
فيليق بالأول الحرارة والمسندية للأقدام وبالثاني غلبة البرودة
المناسبة للأحجام فإن خرجا عما يليق بهما فإن كان بالافراط فقد أدت
إلى الهلاك وإن كان بالتعريط فقد أوجب الخلل في الأفعال والآثار
قوله ومجاز في الأعراض النفسانية معطف على قوله حقيقة والأعراض
جمع عرض يقع المصطلح ومعنى النفسانية هو المنسوب إلى النفس والمراد
بها الصفات العارضة للنفس سواء كانت سببية كالجهل البسيطة
عدم العلم عما من شأنه أو بقوى كسوء القصد وكذا أكل ما كان
من قبيل الجهل المركب **قوله** التي تخل بها أي كمال النفس فالضمير
راجع إليها وهي وإن لم تذكر لكن يدل عليها النفسانية والموصول
مع صفة مقيدة أي مطلق الأعراض النفسانية لا يطلق عليها
المرض بل إنما يطلق على ما يشبه الأمراض البدنية في الاعتدال بما
يليق بها من الكمال والمراد بكمال النفس اكتساب الفضائل الذاتية
من معرفة الله باله من الصفات العلى وطاعته وسلوكه بسبيل

مضيق

مرضه **قوله** كالجهل الخ شروع في غفلت الأمراض الخلة بكال النفس والمراد
بالجهل الجهل باللا يسع جهله كالأحكام الشريعة عبته والاسور الدنياوية
فعدم العلم بها لا يخل بالكمال كما أشار إليه السلام أنتم أعلم مني
بأمور دنياكم وهكذا حال كل أفراد الإنسان فأنهم لا يعلمون
كثيرا من أهوال الدنيا لكون مطمح نظرهم أمور الدين **قوله** كالجهل
والضعف الجسد عن زوال قوة المحمود والضعف كونه الجسد
الكامل الذي يؤدي إلى قصد الانتقام والضعف **قوله**
وحسب المعاصي واحلال بكال النفس من جهة أنه ما نزل
ومناف آياته ثم إن ما يخل بكال النفس أما آفة في الأدرك
كالجهل وسوء العقيدة وأما هتئة باعثة على ارتكاب الرذائل
كالجسد والضعف وأما ما نفع عن اكتساب الفضائل بحسب
المعاصي فكسبر الأثلية لأنثارة إلى هذه الأنواع الثلاثة
قوله لأنها ما نفع عن نيل الفضائل أو مودعة إلى زوال الحياة الحقيقة
الابدية فتقبل كون المرض مجازا فيها ذكر وإشارة إلى علاقة
المجاز وإن الجامع بين المعنى الحقيقي والمجازي هو المنع عن
نيل المنافع أو التادية إلى الهلاك الأبدية فالأول باعتبار
الحال والثاني باعتبار الحال وتوضيحه أن الأمراض البدنية
فيها حالتان الأولى أنها تخرج البدن عن الاعتدال السابق
وتوجب الخلل في أفعاله فإن المرض العارض لعضو كاليد
مثلا يمنع عن كماله وهو صدور الأفعال المتعلقة به كالأخذ
والبطش والثانية تارة إلى زوال الحيوان الجسمانية و
هلاك الجسم والأمراض النفسانية لنفس الأمراض الجسمانية
في حالتين الجسميتين فإن الأمراض الجسمانية كما أنها ما نفع عن
نيل المنافع البدنية التي هي آثار الصحة وتستلزمها البدن
كشريف الطعام والشراب والجماع والالتزاد بها فيفقد المرض
كذلك تلك الأعراض ما نفع عن نيل الفضائل الدينية التي هي كالات
يستلزمها النفس وينتج بها فيفقد هاتيك الأعراض وكما أنها قد
تؤدي إلى زوال الحياة البدنية في دار الفناء كذلك هذه
الأعراض مودعة إلى زوال الحياة الحقيقة الأبدية الحاصلة
للمؤمنين في دار البقاء **قوله** والآية تحملها أي يفهم أن يراد بالمرض
فيها المعنى الحقيقي وإن يراد المعنى المجازي وهذا راد على الكفر

فانه ذهب الى ان المراد في طائفة المعنى المجازي فقط وتبعه شراحه
والصحيح هو ان ارادة الحقيقة ايضا وقدمها في بيان لان قوله فان
قلوبهم الخ اشارة الى بيان احتمال كونه حقيقة اذا المراد من القلب
هو العضو الصوري ولهذا قال في الاشارة الى المعنى المجازي
ونفسهم كانت الخ فالمعنى ان عضوهم الصوري كانت متماثلة
اي متوجعة توجعا حسيا لاجل ما شديد وما يكرهون لما تفرقت
في الطلب ان الانسان اذا شاهد الكثرة ودام على ذلك و
استمر فربما صار ذلك سببا لتغير مزاج قلبه وتوجيه وكون قوله
تعالى في قلوبهم مرض جملة مستأنفة لبيان موجب هذا المعنى و
تفاهيم لا يمنع الحمل على المعنى الحقيقي فان العيني تنكر العضو من ترك
والنم تنكر طعم الماء من سقم فلا يستبعد من ان لا يدركوا ان الله
لا يخفى عليه خافية فيقعدوا على الخداع والتفاهيم وقد اشار الى
المص حيث فر لا يشعرون بل لا يحسون على ما سبق **قوله** غرس على فاك
وفي بعض النسخ عما فات فعلى الاول من حرق الانسان
اي سقى بعضها على بعض حتى سقى لها حريق وهو كناية عن
شدة الغيظ قال تعالى واذا اخلاوا عضوا عليكم الا نسل من الغيظ
وعلى الثاني من حرق بمعنى احترق فيكون ملايا ما لا يشتر من
ان الحذر كالنار والحاسد كالخطب في الاحتراق يروى
ان اهل المدينة اتفقوا على ان يبايعوا ابي ابي ويتوجهوا
بشاح الامارة قبل طلوع شمس الاسلام وتقدم حجر المرسلين صلى
الله عليه وسلم فلا تقر امر النبوة وقبلها اكثر اهل المدينة و
تركوا ما غرسوا عليه في حق ابي ابي عظم ذلك عليه وعلى ابناءه
فلم يقدروا على هضم والصبر عليه فمرض به قلوبهم مرضا حقيقيا
واستند وجعها ففعلوا خرقا علة باعته لما لم قلوبهم متقدم الوجوه
عليه كما في قوله فعدت عن الحرب جينا لا غايه يقصد حصولها من
الفعل كما في قوله فزيت تاذيبا **قوله** وحدها على ما الخ عطف على
قوله خرقا وهو ايضا علة باعته لم متقدم عليه في الوجود **قوله** وذا
الله عنهم معطوف على قوله فان قلوبهم كانت متماثلة الخ فالمعنى ان
ان يقال وزاد الله تالهم الا انه علة للنسبة على ان الله تعالى زاد
تالهم قلوبهم بزيادة غمهم المؤدى الى التاليم بواسطة تغير المزاج القلب وايضا
في نسبة على ان قوله تعالى في قلوبهم مرض ليس دعاء عليهم كما قيل بل اخبار

بأن الله تعالى يزيد غمهم ووجه التنبه ان المقصود باعداد شان رسول
الله صلى الله وسلم وزيادة قدرته يوما فيوما ووجه التنبه ان
المقصود منه تفسير قوله تعالى في قلوبهم مرض على تقدير ارادة المعنى
الحقيقي منه فالمعنى ان ايضا ان يقال وزاد الله تالهم فان الزيادة
لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه والا فتمام ليس من جنس تالهم
القلب بل سبب يفضي اليه وفي بعض النسخ فر زاد الله غمهم بالغاء
فيدل على ان تالهم قلوبهم سبب من اعتمامهم بشهادة ما يكرهون
من اعلاء قدره عليه السلام **قوله** واشارة ذكره والاصل الاشارة
رفع الصلوات بذكر الشئ والمراد رفع قدره عليه السلام **قوله** و
نفسهم كانت مؤفة بالنصب عطف على قوله قلوبهم كانت متماثلة
الخ واشارة الى هو ارادة المعنى المجازي من المرض **قوله**
فر زاد الله ذلك بالطبع تفسير قوله تعالى فر زادهم الله مرضا على
تقدير ان يراد بالمرض المعنى المجازي واشارة الى ان الطبع بزيادة
على ما في قلوبهم من المرض بالمعنى المجازي كاللغز وسوء الاعتقاد و
معاودة النبي صلى الله وسلم بناء على ان الطبع يزيد ما في نفوسهم من
من مرض الكفر وسوء الاعتقاد وغيرهم والزائد من جنس المزيد
عليه وسلايم له لانه يوكده ويقويه **قوله** او بارديا التكليف الخ اي
او المعنى فر زادهم الله ذلك المذكور من المرض المجازي بازدياد
التكاليف اي بزيادتها فتدريج الكفاف في استعمال الا زدياد
متعديا فان الزيادة وان كان يستعمل متعديا ولا زيا الا
ان المشهور في الا زدياد الزوم فقد استعمل متعديا كالزيادة
وقد ذكر هذا في الخواشي الشريفة **قوله** وتكرار الوحي مصدر
مضاف الى المفعول اي وتكريره الوحي الى النبي صلى الله
عليه وسلم وكذا قوله وقضا علف النصارى فان معناه تضعيف
النصارى عليه السلام على اعداء قوله وكان اسناد الزيادة الخ
متعلق بقوله او بارديا التكليف والمقصود منه دفع ما يرد
على الاحرار من الزيادة التكليف واخوه ليست من جنس
الامراض المجازية فضلا عن ان يكون من جنس المزيد عليه مع
ان ذلك لا بد منه وحاصل الجواب ان زيادة الله تكاليفهم
الخ ليس زيادة كفرهم حتى يروا ان الزاد ليس من جنس المزيد
عليه بل زيادة التكليف الخ سبب لزيادة الكفر وسائر الامراض

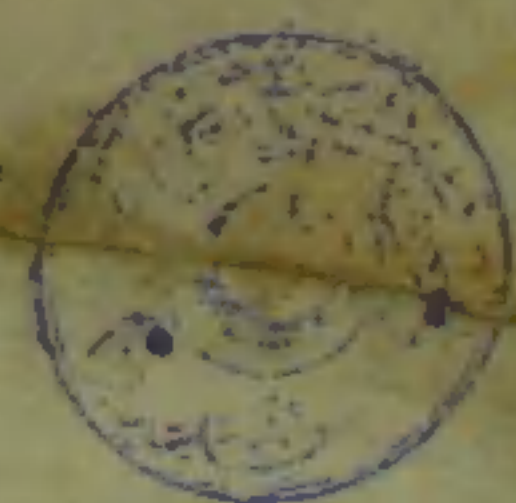
النفسانية ومود اليها فاسناد زيادة مرضهم الذي هو الكفر وغيره
اليه تعالى ليس من حيث نفس بل من حيث ان فعله سبب لها فكما قيل
فراودهم الله كغفرا بسبب زيادة تكاثرهم **قوله** من حيث اية من
حيث ان ذلك المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد وسعادة النبي عليه
السلام ونحوها سبب عن فعله هو ما ذكر من التكليف واخره
فالغيب المنسوب راجع الى لفظ ذلك الذي اشير الى ما ذكره واما اوجه
الى الزيادة فيحتاج الى تأويل الزيادة بالمرض الزائد ثم ان بيان كون
الكفر وسائر ما ذكر من امراض القلبية سببا عن زيادة التكليف
واخره اية تعالى كلما زاد التكليف فانكروه ازاد كفرهم وسوء
اعتقادهم وكذلك كلما كثر الوحي اليه عليه السلام ونفع على اعدائه
ازاد محادتهم اياه عليه السلام وحدثهم **قوله** واسنادها الى السورة
كونها سببا غرضه التوفيق بين ما ذكرهنا من اسناد زيادة مرضهم الى
الله تعالى وبين ما ذكر في سورة التوبة من اسنادها الى السورة حيث
ذكر فيها فاما الذين في قلوبهم مرض فراودهم اي السورة مرجا الى جهنم
وحاصل التوفيق ان اسناد ههنا من حيث انها سبب من فعله
وفي التوبة من حيث ان السورة نفسها سبب واسناد النبي اليه
وسببه شلح في كلام البلفاء وسببه السورة لزيادة مرضهم من حيث
اذا سمعوها فانكروها وكفروا بها **قوله** ويحتمل ان يرد بالمرض ما داخل
قلوبهم المحطوف على قوله والآية تحمليها واسنادها الى جواز ارادة معنى جاز
اخرى شبيه بالمعنى الحقيقي ايضا والفرق بين المعنى المجازي الاول وبين
هذا المجازي ان يرد بالمرض في الاول الاعراض النفسانية المحملة بكاملها
في باب الاعتقاد كالجمل وسوء العقيدة او في باب الاخلاق الفعلية بان
يكون من المكات الرقبة الفعلية كالحسد وحب المعاصي وفي باب الاخلاق
النفسانية بان يكون من المكات الروية الانفعالية مثل الجبن والحذر
وهو يفتح النداء والعين ضعف العكس **قوله** عيني شاهد فانكرا قوله
تداخل يعني ان قلوبهم كانت اولا قرة كورهم وانفتحت في زعمهم بان روح
السلام تبيت حيا ثم يكن فلا ينق امره بل يضجل فلما شاهدوا شدة
المسلمين في الحرب وغيره وراوا قوة الاسلام وانه تعالى اظهر على الدين كله
تأخذه في قلوبهم الضعيف وعرض لها اليأس ونحقق عندكم ان دينهم
المعوج لا يقوم ابرا **قوله** وقذف اما فعل ما مضى في محل الجرم معطوف
على قوله شاهد واما مصدر منسوب عطفا على قوله شدة المسلمين

او جرد

او جرد عطفا على الماكية واما ما كان فهو اشارة الى انهم وان كانوا من
قبل اصحاب جبارة وجرأة في الحروب الا انه قذف الله في قلوبهم الرعب
وصار الرعب كالشاهد المحسوس لهم فغلب الخوف والجبن
عليها فضعفت واعلم ان قوله تعالى في قلوبهم مرض جملة مستأنفة
ايمان الموجب لجداهم ونقامهم وقوله تعالى وما يشعرون
جملة معترضة او حالية **قوله** وبزيادة تضعيف عطفا على قوله
بالمرض يعني لما كان المراد بالمرض في هذا الاحتمال ما داخل قلوبهم
من الجبن والحذر كان المراد بزيادة الله مرضهم تضعيف ما داخل
قلوبهم بسبب زيادة الله لرسول عليه السلام النقرة على الاعداء
واللبط في البلاد فانهم لما شاهدوها زاد خوفهم وجبنهم كما
اشار اليه تعالى بقوله يحبون كل صيحة عليهم قوله اي مولم
بفتح الهمزة اسم مفعول من الايلاء بمعنى اكرم صار ذالما فوصفه
المعذب كمن وصفه العذاب للمبالغة فكان العذاب من
شدة يتألم وبهذا نهاية المبالغة وههنا فقرة عربية فلتقصها
عليك وهو ان صاحب الكشاف قال في هذه السورة الانعام
في تفسير قوله تعالى بديع السموات والارض من اضافة
الصفة المشبهة الى فاعلها اي بديع السموات والارض كقولك
فلان بديع الشعرا اي بديع شعره ثم قال في السورتين وقيل البديع
بمعنى المبتدع كما ان السميع في قوله امين رجاء الداعي السميع
بمعنى السميع والمضي تبعة في سورة الانعام كمن اختاره في
سورة البقرة ما مر في سورة الانعام بقوله وقيل معناه المبتدع
ثم قال وقد سبق الكلام في اشارة الى ما ذكره في البقرة مع
ان ما اختاره في احدى السورتين بغير ما اختاره في الاخرى
فكلامه في الموضوعين لا يخلو عن الشيء بخلاف ما في الكشاف فانه
لم يزل في السورتين قائلا بانه من اضافة الصفة المشبهة الى
فاعلها وممضا لاسم بانه بمعنى المبتدع ومن الغريب ما ورد
صاحب الاشارة ههنا حيث قال في تفسير الهم اي يولم يقال
اكرم وهو الهم كوجع وهو وجع وصفه العذاب للمبالغة
كما في قوله تحية بينهم ضرب وجع على طريقة جلع جلع فان
الهم والوجع حقيقة للوالم والمضروب كما ان الحد للماد وقيل
هو بمعنى الهم كما السميع بمعنى السميع وليس ذلك بثبت

كما سيجي في قوله تعالى يدع السموات والارض انتهى وقد قال في تفسيره
البدع في السورتين اي سبدهما واختارهما بلا مثال بخذيه ولا قانون
يخذه فان البدع كما يطلق على المبتدع يطلق على المبتدع نفس
عليه اما طين اهل اللغة وقد جاء بدعة كمنه بمعنى انشاء كما
يبدع كما ذكر في القاموس وغيره ونظيره السمع بمعنى المسمع
في قوله ايمن رجائه الداعي السميع انتهى فقد دل ما سيجي منه كما سيجي
في السورتين على تقيض ما ادعاه لدلالة على انه ثبت واراد على ما
ذكره له لغة اللغة **قوله** كقولنا تحية بنهم ضرب وجمع اي كما ان الوجود
سنة المفروب حقيق وصفه الضرب بالغة وفي الخواص الشريفة
ومصدر البت وحمل قد دللت به تحصيل واراد بالجل الفرسان
نهال ذلك الكتيبة فتدعها وذلك الشئ اذا قارب الخطر
كلا المعنيين حتى ههنا والباء للنفعية **قوله** على طريقة قولهم جده
جده في الخواص الشريفة اي على طريقة الاسناد المجازي ولم يرد انه من
قبل الاسناد الى المصدر المسند كما في المثال بعينه بل هو قريب منه
كما نرى والذين هم من قبل قوله **قوله** الم الم وجمع وجمع **قوله** و
المعنى بسبب كذاهم او بديل اشارة ان ما مصدرية وان الباء اما
سبب او للبالغة فان الجزاء مقابل للجرية واخرجه سبب للجزاء
فجاز كونها لتبعية بهذا الاعتبار وكونها للمعاينة بالاعتبار الاول
واما كذا كان فللدلالة على الاستمرار في الازمنة وقت وقع الفراغ
عن العمل في هذه تعالى ويحسن توقيته منته في وقت العصر يوم
الجمعة من شهر ربيع الاول سنة تسع وثمانين والفاء على يد اضعف
عباد الله واخرجهم الى غفران وبه اللطيف محمد بن حسين عن المحبة قنططية
المجوسية عن افادته البلية بعوه الله تعالى بعبوب لغة وجعل يومه غيرا
وسمى لكاتبته وصحبه بالدهاء

ومصلى الله على سيدنا
محمد وآله الطيبين
الطاهرين
العليين
السلام
م



Suleyman	Amca Zade
Kisi	Huseyin Paşa
Vani Kayıtları	
Eski Kayıtları	63